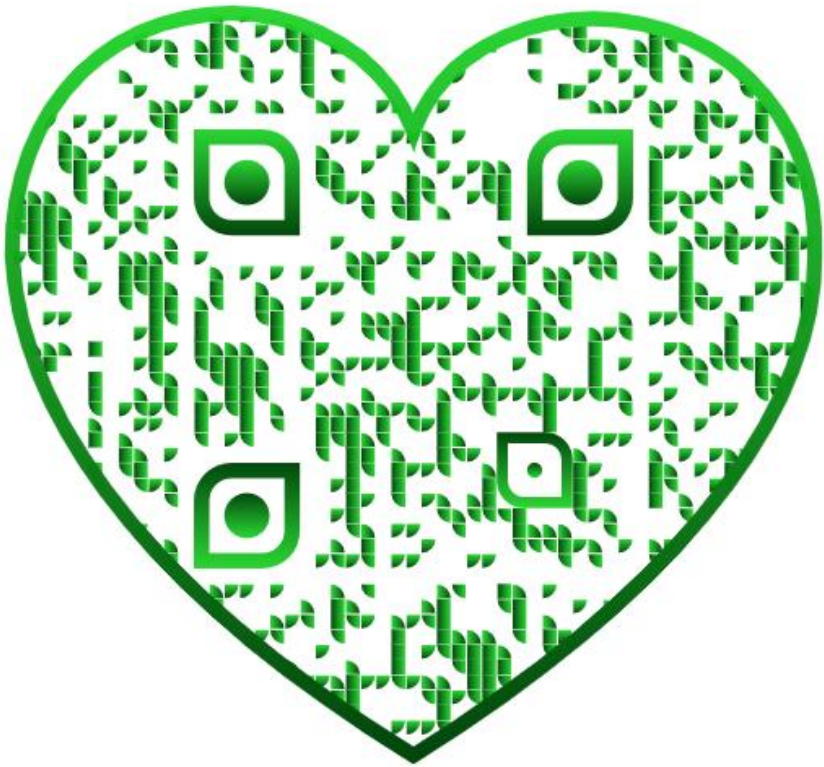
RÉMI BRAGUE

À chacun selon ses besoins

Petit traité d'économie divine

Flammarion



RÉMI BRAGUE

À chacun selon ses besoins

Petit traité d'économie divine

Flammarion

Rémi Brague

À chacun selon ses besoins

Petit traité d'économie divine

Flammarion

Rémi Brague

À chacun selon ses besoins

Petit traité d'économie divine

Flammarion

© Éditions Flammarion, Paris, 2023.

ISBN numérique : 978-2-0804-1213-3
ISBN du pdf web : 978-2-0804-1212-6

Le livre a été imprimé sous les références :
ISBN : 978-2-0804-1209-6

Ce document numérique a été réalisé par Nord Compo.

Présentation de l'éditeur :

Si vous vous jetez dans un précipice sans avoir vérifié que l'élastique était bien attaché, croyez-vous qu'un matelas va apparaître tout au fond ? C'est ainsi que beaucoup s'imaginent que fonctionne la Providence : je fais n'importe quoi, et « tout s'arrangera ».
En fait, Dieu a déjà donné. Au bout de tout un processus, partant du Big Bang et passant par la naissance de la vie et son évolution, Il a commencé par créer un vivant doté d'assez de jugement pour ne pas prendre de risques inutiles.
Selon Rémi Brague, qui s'inspire ici d'intuitions de Thomas d'Aquin, c'est ainsi que Dieu procède envers tout ce qu'Il a créé. À chaque être, Il donne d'emblée ce dont il a besoin pour atteindre le bien qui lui convient, et pour l'atteindre par lui-même.
À l'élément, Il donne assez de consistance pour qu'il reste ce qu'il est, là où il est. À la plante, de quoi tirer sa nourriture du sol et du soleil. À l'animal, l'instinct qui lui fait assurer sa survie et la reproduction de son espèce.
Dans chaque cas, Il donne une latitude plus grande de mouvement : la plante croît ; l'animal se déplace ; l'homme, qui subsiste comme une personne libre et intelligente, peut accumuler son passé en une mémoire et se construire une histoire.
Avec l'homme, où culmine la liberté, la providence devient prudence, sagesse pratique. Chez Dieu, elle devient économie du salut. Là où l'homme a blessé sa liberté et perdu la force de voir clairement son bien et d'en vouloir vraiment les moyens, Dieu combine de quoi libérer la liberté de l'homme en la retournant de l'intérieur.

Rémi Brague, de l'Institut, est professeur émérite de philosophie aux universités Panthéon-Sorbonne (Paris I) et Ludwig-Maximilian (Munich). Il est notamment l'auteur de *Sur la religion* (Flammarion, 2018) et de *Sur l'islam* (Gallimard, 2023).

À chacun selon ses besoins

Avant-propos

Je voudrais présenter ici rien de moins qu'une vue d'ensemble, évidemment tout à fait schématique, sur le rapport entre Dieu et le monde, tel que le perçoit le christianisme. Depuis l'époque des Pères de l'Église, les théologiens utilisent pour le désigner le terme technique d'origine grecque d'« économie », qui a ici un tout autre sens que celui qu'il a maintenant. Pour le christianisme comme avant lui pour la religion d'Israël, ce rapport relie un Créateur et sa création. Je ne souhaite pas envisager l'idée de création pour elle-même, mais bien celle selon laquelle Dieu, « après » avoir posé le créé dans l'être, continue à s'occuper de lui.

Dans le vocabulaire technique de la théologie médiévale, on pourrait dire que je souhaite ici écrire un traité de la providence[1]. J'ai préféré cependant renoncer à ce titre qui, en soi, serait plus juste. En effet, d'une part, nous nous imaginons que l'idée de providence est quelque chose de bien connu : « La représentation chrétienne de la providence est trop connue pour qu'il soit nécessaire de s'y attarder ici. » Ainsi parlait Schopenhauer[2]. Ce qui était déjà douteux à son époque, le milieu du XIXe siècle, est devenu pour la nôtre entièrement faux : peu de choses nous sont devenues aussi inconnues que l'idée *chrétienne* de providence, en un mot : Dieu donne à chaque créature ce dont elle a besoin pour se tirer d'affaire toute seule.

Il y a pire : le mot de « providence » a pris dans le langage courant un sens qui fait obstacle à la compréhension de ce dont il s'agit ici. En effet, on entend le plus souvent par là une intervention de Dieu dans la nature des choses ou dans le cours des événements qui vient corriger à point nommé les insuffisances des premières ou les échecs des seconds : Dieu arrache aux mains de la créature ce qu'elle allait abîmer

et rétablit la situation. Or ce sens est à peu près le contraire de celui que j'essaie de dégager ici.

Cette difficulté n'est pas un accident. Elle tient à l'optique que les Temps modernes nous ont imposée et dont ils ont fait une évidence. Or je cherche ici à redécouvrir une façon de voir que ce que j'appelle, après d'autres, le « projet moderne » a oubliée, qu'il veut à tout prix oublier, voire, dont l'oubli le constitue comme ce qu'il est. Il me faut donc tenter de réhabiliter certaines idées prémodernes, et donc appartenant au « Moyen Âge », mais tel que ses plus grands penseurs ont intégré à leur vision du monde l'héritage de l'Antiquité.

En ce sens, le présent essai se situe dans la droite ligne de certains de mes travaux précédents, en particulier *Modérément moderne* (2014), *Le Règne de l'homme* (2015) ou *Curing Mad Truths* (2019). Cela explique, sans peut-être les excuser, certains recoupements et répétitions.

Chapitre premier
La providence

Parler de la providence peut sembler, de prime abord, fort peu actuel. Ne sommes-nous pas modernes ? Et, comme tels, délivrés, et fiers de l'être, de l'illusion selon laquelle nous ne serions pas seuls dans l'univers, et obligés de nous débrouiller sans filet ? Ne sommes-nous pas devant un éventail de possibilités alternatives pour expliquer les événements : destin, hasard, nature, influences, déterminisme astral – comme l'était d'ailleurs déjà un personnage de Chaucer, au XIVe siècle[1] ? Voire… Mais ne faisons pas trop attention à ce que nous *disons*, et procédons à un examen un peu impartial de ce que nous *faisons*. On n'a guère de mal à constater alors que notre pratique ne s'explique que si nous croyons dur comme fer à une certaine idée de la providence.

Un parachute ?

Nous croyons par exemple au progrès. Il ne s'agit pas seulement de l'optimisme de base, presque animal, selon lequel « tout va s'arranger », qui est peut-être nécessaire à notre survie et, donc, dont la sélection naturelle a favorisé l'émergence au cours de l'évolution du vivant comme constituant ce qu'on appelle un « avantage évolutif ». À un niveau plus réfléchi, nous restons convaincus de ce que les choses s'améliorent, que nos sociétés sont collectivement, non seulement plus savantes et mieux armées techniquement que nos ancêtres, ce que personne ne nie, mais que nous sommes aussi plus heureux et moralement meilleurs qu'eux, ce qui est discutable. C'est ce glissement

subreptice de la quantité à la qualité qui permet de passer de la constatation de diverses progressions à la foi au Progrès, qui a ici les honneurs de la majuscule.

Tout se passe alors comme si notre modernité avait sécularisé, comme elle l'a fait pour bien des notions théologiques, l'idée de providence[2]. On sait par exemple qu'Adam Smith parle, dans deux contextes différents, en morale, puis en économie, d'une « main invisible » qui corrige les dégâts qu'auraient pu causer nos égoïsmes[3]. Il reprenait par là une image connue des peintres, celle de la main de Dieu sortant des nuées.

Dans un registre beaucoup moins sympathique, on se souvient qu'Adolf Hitler aimait parler en public d'une entité qu'il appelait parfois « le Tout-Puissant » *(der Allmächtige)* ou, justement, « la Providence » *(die Vorsehung)*, et qui aurait guidé celui qui se présentait comme « Guide » *(Führer)*. Les conversations privées du personnage montraient qu'il n'entendait par là rien d'authentiquement religieux, ou en tout cas de biblique, mais une sorte de divinisation de la sélection naturelle, telle qu'elle se prolonge par le cours apparemment fortuit des événements, mais aussi par les efforts de la race des seigneurs pour éliminer les « sous-hommes »[4].

La croyance naïve en une providence sécularisée englobe aussi ses versions les plus sottes, qui la rapprochent des contes pour enfants. Comment expliquer les comportements des pays évolués en matière de protection de l'environnement ? Un extra-terrestre déduirait d'une observation de ceux-ci qu'ils croient que des gentils lutins réparent la nuit les dégâts qu'ils causent dans la journée, écartent les déchets, repeignent en vert les feuilles fanées, etc. Et comment expliquer, dans les mêmes pays, leur indifférence devant l'écroulement de leur démographie, voire leur empressement à le hâter ? C'est bien clair, conclurait ce même observateur extérieur : ils s'imaginent que les enfants sont apportés par une cigogne.

Il n'est donc nullement nécessaire de défendre la croyance en la providence, et encore moins de la prêcher. Ce serait enfoncer une porte ouverte. Ce qu'il nous faut, en revanche, et d'urgence, c'est retrouver une manière *intelligente* de croire en celle-ci. Pour ce faire, il faut rétrocéder de l'époque moderne à celle qui l'a précédée. Je prendrai comme fil conducteur la théorie de la providence de saint Thomas d'Aquin[5].

La source grecque

Je ne la prendrai pas uniquement dans ce qu'elle a d'original. Cette théorie se situe en effet, comme d'ailleurs tout l'œuvre de Thomas d'Aquin, dans le prolongement d'idées suggérées, voire déjà amplement développées par des penseurs qui l'ont précédé. Elle constitue à vrai dire comme la synthèse d'une bonne partie de la pensée antérieure, à commencer par le monde antique. L'idée de providence n'a donc rien de « spécifiquement chrétien » – à supposer que cette dernière expression ait un sens. Le fait d'histoire des idées que constitue la reprise par le christianisme de l'idée païenne de providence est d'ailleurs lui-même un exemple de ce que cette doctrine enseigne.

Le monde antique avait dégagé la notion de providence, et lui avait même consacré des traités. L'historien Hérodote est le premier à la nommer, là où il fait remarquer que la providence *(pronoi*ē*)* du divin est habile *(soph*ē*)* : elle rend fécondes les espèces animales qu'elle a peu armées ; en revanche, elle limite la fécondité des espèces dangereuses[6].

Platon mentionne une fois « la providence du dieu » *(h*ē *tou theou pronoia)* pour décrire la façon dont le divin artisan a voulu que son œuvre fût la plus belle et la meilleure possible selon la nature, et en a donc fait un vivant doté d'une âme et d'un intellect[7]. Aristote n'utilise le mot *pronoia* que pour désigner des conduites humaines, comme par exemple la préméditation. En revanche, il risque parfois des formules qui prêtent à la nature quelque chose comme des intentions, et il se risque une fois à écrire que tout se passe « comme si la nature prévoyait ce qui allait se passer » *(h*ō*sper to mellon esesthai* pronoousē*s t*ē*s phuseos)*. Le contexte est d'ailleurs intéressant, puisqu'il s'agit de l'influence que les corps célestes exercent sur le monde d'ici-bas[8].

Ce sont cependant les Stoïciens qui ont réfléchi avec le plus d'abondance et de profondeur sur l'idée d'une providence divine qui, selon eux, ne s'exerçait pas seulement dans le domaine animal, ni même uniquement dans les corps célestes[9], mais s'étendait à l'ensemble de ce qui est[10]. Le monde en son bel ordre est régi par une providence[11], voire mériterait en son entier le nom de providence[12]. Celle-ci est ce que le dieu veut, elle est sa volonté[13]. Elle est peut-être même ce que le dieu est. Il se pourrait même que l'essence du divin s'épuise dans sa providence : être dieu, ce ne serait alors rien d'autre

que d'être provident[14]. Inutile de dire que leurs adversaires épicuriens ainsi que les sceptiques disciples de la seconde Académie s'opposaient à eux tout spécialement sur ce point, et leur donnaient la réplique avec éloquence[15].

La première monographie systématique traitant de la providence fut sans doute l'œuvre de Chrysippe (m. 206 av. J.-C.), qui ne nous a pas été transmise, si ce n'est par des fragments conservés dans la compilation de l'érudit romain Aulu-Gelle (m. vers 180)[16]. Mais le premier traité que nous possédions est celui qui fut écrit, au tournant du IIe et du IIIe siècle de notre ère, par Alexandre d'Aphrodise, strict aristotélicien. Son texte, assez long, ne nous est pas parvenu dans l'original grec, mais une traduction arabe en a été conservée[17]. De même, un peu plus tard dans le courant du IIIe siècle, Plotin (m. 270) a consacré au thème un de ses derniers travaux, que son disciple et éditeur Porphyre a présenté comme deux traités séparés[18]. Il y suppose une théorie d'ensemble du monde physique, copie nécessairement imparfaite par rapport au monde de l'Intellect, et une vision de l'homme comme intermédiaire entre les dieux et les bêtes.

Proclus (m. 485), enfin, rattache l'idée de providence à la métaphysique du Bien en en donnant une définition succincte : « la providence est l'activité de la bonté » *(energeia gar hē pronoia tēs agathotētos)* ou « la communication du Bien à toutes choses » *(tou agathou metadosis eis panta)*[19].

La source biblique

L'idée de providence passe pour une idée fondamentale du christianisme. Or, ce qui peut surprendre, elle n'est pas formulée explicitement dans les textes fondateurs de celui-ci. Dans le Nouveau Testament, le mot grec qui la désigne, *pronoia*, ne figure que deux fois : dans l'exorde bien fignolé d'un plaidoyer contre saint Paul (Actes, 24, 2), et chez ce dernier, à propos du souci de l'homme en sa faiblesse (la « chair ») (Romains, 13, 14).

L'idée est en revanche présente dans l'Ancien Testament, dont le christianisme a fait siennes les idées d'une façon analogue à ce que ses théologiens firent plus tard pour la pensée grecque. Ce que nous appellerions « providence » et qui n'a pas encore de nom y apparaît

dans deux registres, qui ne sont pas nommés explicitement eux non plus, et que nous nommerions « nature » et « histoire ». Dans le premier ordre d'idées, le Psaume 104 chante les merveilles de Dieu dans la « nature », sur le modèle de l'hymne égyptien au dieu-soleil Aton dont il constitue d'ailleurs une transposition[20].

Quant au devenir historique, le récit des aventures de Joseph qui occupe la fin du livre de la Genèse se termine par une réflexion sur la nécessité de ce qui, à première vue, ne peut apparaître que comme un mal : il fallait que l'innocent fût vendu par ses frères pour que, plus tard, il puisse sauver ceux-ci de la disette : « C'est pour préserver vos vies que Dieu m'a envoyé en avant de vous *(le-miḥya šelahani elohim li-fneyḫem)* »… « Dieu m'a envoyé en avant de vous pour assurer la permanence *(še'erit)* de votre race dans le pays et sauver vos vies *(le-haḥayot)* pour une grande délivrance *(feleyta)*. Ainsi ce n'est pas vous qui m'avez envoyé ici, c'est Dieu »… Joseph dit à la fin, comme conclusion générale : « Le mal que vous aviez dessein *(ḥašavtem)* de me faire, le dessein de Dieu l'a tourné en bien *(elohim ḥašavah le-ṭovah)*, afin d'accomplir ce qui se réalise aujourd'hui : sauver la vie à un peuple nombreux » (Genèse, 45, 5b. 7-8a ; 50, 20). Le style est celui du conte populaire, dans lequel le *happy end* est une nécessité.

Mais là aussi, l'Égypte, cadre géographique du récit, en constitue également, cette fois comme Égypte réelle, le contexte intellectuel. L'idée d'un plan divin qui se réalise en dépit des apparences et qui fait tourner en bien ce qui semblait ne pouvoir finir que mal est en effet peut-être présente en Égypte ancienne, et dans un des textes les plus célèbres de sa littérature, l'histoire de Sinuhé. Celui-ci, forcé de quitter l'Égypte par des circonstances que le récit n'éclaire pas, mais qui put y retourner et envisage de s'y faire enterrer, découvre qu'il y avait là « comme un projet divin » *(jw mj sḫr ntr)*[21].

Si, comme je l'ai signalé, le mot « providence » est quasiment absent du Nouveau Testament, on rencontre dans les Évangiles l'idée selon laquelle Dieu se soucie des plus infimes de ses créatures, comme les plantes ou les oiseaux (Matthieu, 6, 26-29). Mais ce souci n'est pas relayé par les êtres qui en bénéficient. Au contraire, ceux-ci sont censés ne pas prendre garde à eux-mêmes, et c'est cette négligence qui est donnée en exemple aux hommes. La prédication de Jésus se situe en effet dans une atmosphère d'urgence, d'appel à la décision immédiate qui ne laisse guère de place à un regard qui se porterait vers l'avant : le

règne de Dieu n'attend pas. Chez Paul, l'idée de providence est implicite dans une vaste vision de l'histoire qu'il développe dans l'Épître aux Romains : l'endurcissement d'Israël qui refuse de reconnaître son Messie en Jésus de Nazareth est une chance qui doit permettre aux nations païennes de bénéficier du salut initialement promis au seul peuple juif (Romains, 10, 25).

De la sorte se trouve reprise l'idée, déjà implicite dans les documents de l'ancienne Alliance, d'une sorte de ruse divine qui arrive à ses fins par des voies détournées, et en apparence contraires au but recherché. Ainsi le roi de Perse Cyrus, libérant les otages de l'élite judéenne que les Assyriens retenaient à Babylone, faisait la volonté du Dieu d'Israël sans le savoir lui-même (Isaïe, 45, 4-5). La représentation d'une « ruse de la raison » *(List der Vernunft)* pour laquelle Hegel saura trouver un nom, était ainsi préfigurée, à moins que cette dernière notion n'ait été elle-même qu'une sécularisation d'un concept qui ne possède sa rigueur qu'au niveau de la théologie[22].

La question est de savoir comment penser ensemble les deux espèces de providence qui apparaissent, l'une dans le cadre de la nature, l'autre dans celui de l'histoire. Nous avons tendance à établir entre les deux domaines une opposition tranchée, qui n'est d'ailleurs pas sans sources bibliques, au moins implicites[23]. Il vaudrait la peine de tenter de penser leur rapport d'une façon qui les articulerait souplement l'un à l'autre.

Variabilité

Pour ce faire, il faut déjà admettre que la providence peut aussi concerner le bas monde dans lequel se déroule notre histoire. La Bible le suppose sans autre forme de procès. Les penseurs grecs sont plus réservés à ce sujet. Un problème tourmenta en effet l'Antiquité et le Moyen Âge, celui des limites jusques auxquelles la providence s'étend. Est-elle le privilège de la région d'au-dessus de la lune, ou peut-elle franchir l'isthme qui sépare celle-ci de notre monde sublunaire, et donc régir également ce qui, ici-bas, semble pourtant aller au petit bonheur ? Aristote n'avait pas donné à ce sujet de réponse claire, car il ne s'était même pas posé la question. Mais ceux qui se prétendaient ses disciples les plus fidèles soutinrent que la providence ne s'étendait qu'au-dessus

de la sphère de la lune et ne portait pas sur le sublunaire[24]. Cette théorie s'était imposée dans la vision du monde de l'Antiquité tardive, jusque dans des catéchismes populaires[25]. Elle subsiste implicite chez ceux pour lesquels Dieu ne s'occupe que des choses « importantes », c'est-à-dire, au fond, de grandes dimensions et néglige les « petites ». Ainsi, Voltaire fait dire à un derviche turc :

> Quand Sa Hautesse envoie un vaisseau en Égypte, s'embarrasse-t-elle si les souris qui sont dans le vaisseau sont à leur aise ou non[26] ?

Pour les Anciens, quel était le problème ? Il avait tout d'abord un aspect cosmologique, qu'il nous faut reconstituer, car il nous est devenu étranger. Au-dessus de la sphère de la lune, les corps célestes n'ont qu'une seule sorte de mouvement, celui selon le lieu, le déplacement, qu'ils appelaient « transport » *(phora)*. De plus, ce mouvement est parfaitement uniforme ; leurs révolutions se répètent en un cycle éternel. Ce mouvement est d'ailleurs un minimum de mouvement, il représente la plus grande approximation par rapport au repos. En effet, si le monde constitue une sphère, on ne peut guère parler d'un quelconque mouvement : ce n'est que vu du dehors qu'un point placé à la surface d'une sphère semble se déplacer. Or les philosophes grecs avaient une sorte de préjugé positif en faveur de l'immobilité, que Bergson, lui-même penseur du mouvant, a su repérer et suivre à travers le parcours entier de la pensée classique, de Parménide au néoplatonisme :

> Au fond de la philosophie antique gît nécessairement ce postulat : il y a plus dans l'immobile que dans le mouvant, et l'on passe, par voie de diminution ou d'atténuation, de l'immutabilité au devenir[27].

Le mouvement était un facteur de dérangement. Il trouble les figures. C'est pourquoi il était indésirable dans le monde supérieur. Dans notre monde inférieur, les choses changent de qualité, de couleur par exemple ; elles changent de dimension en croissant et dépérissant, et même, elles viennent à l'être et disparaissent en naissant et en mourant. Les mers s'assèchent, les plaines sont submergées, les plantes fanent, les animaux crèvent, les hommes meurent, les cités disparaissent et ne laissent que des ruines. Comment pourrait-on se figurer qu'il puisse y avoir une providence aussi pour ces réalités inférieures ?

La réponse oblige à avancer d'un second pas. Pour ce faire, il faut

passer du cosmologique au logique. Les deux dimensions étaient en effet intimement liées. Les Grecs se représentaient la réalité sur un modèle biologique. Dans le cas des êtres vivants, nous n'avons pas de peine à distinguer entre l'individu et l'espèce. En effet, cette distinction conceptuelle repose sur une différence réelle. Les individus et l'espèce ne coïncident pas. Un individu porte les marques distinctives de l'espèce : mon chien aboie et remue la queue comme tout chien, justement parce qu'il appartient à l'espèce « chien ». L'espèce ne se laisse pas saisir par les sens. Jamais je ne verrai *le* cheval ou le hennissement *du* cheval ; en revanche, je vois et entends des chevaux déterminés.

Dans notre monde inférieur, l'espèce est invisible, mais elle est immortelle. Le cheval que je monte meurt. L'espèce chevaline ne meurt pas. Les êtres vivants se reproduisent, l'espèce surfe sur les individus. La reproduction enjambe le gouffre qui sépare l'individu de l'espèce. Selon les philosophes grecs, il n'en est pas de même pour les corps célestes. Dans leur cas, l'individu et l'espèce coïncident, chaque corps céleste est en même temps les deux. *Le* soleil est aussi *un* soleil ; mais il est le seul de son espèce. C'est pourquoi les corps célestes peuvent subsister éternellement. Leur éternité n'est pas autre que celle de l'espèce.

On peut donc dire en général : les espèces sont éternelles, toute espèce est éternelle, quel que soit le nombre des individus dont elle est l'espèce. L'effet de la providence sur les espèces consiste en ce qu'elles demeurent. Ainsi donc, il faut se demander ce qu'il en est des individus. Disparaissent-ils purement et simplement, ou sont-ils conservés d'une manière ou d'une autre ?

Une providence variable

Une façon élégante de répondre à cette difficulté consiste à dire que la providence varie selon les niveaux. De la sorte, il y a bien de la providence partout, mais ce n'est pas de la même façon. L'idée apparaît, peut-être pour la première fois nettement, chez Plotin : la providence est considérée comme variable selon le niveau des êtres auxquels elle s'attache[28]. Tout se passe selon l'analogie :

> La providence advient du principe jusqu'à la fin, en descendant d'en haut, non pas égale

comme selon le nombre, mais elle est selon l'analogie *(kat'analogian)* autre en chaque autre lieu[29].

La représentation d'une providence variable se retrouve plus tard au Moyen Âge. Ainsi, Maïmonide donne une théorie de la providence selon laquelle celle-ci varie en fonction de l'intelligence : plus un être participe à l'intelligence, plus il bénéficie de la providence divine ; et à l'intérieur de l'espèce humaine, plus un individu se sert de son intelligence, plus donc il s'identifie à Dieu, plus la providence veille sur lui[30]. C'est au point que l'on peut se demander si celle-ci est autre chose que la présence en chaque être d'un niveau déterminé d'intelligence, donné d'emblée par le Créateur qui n'aura plus alors à intervenir de façon spéciale.

Thomas d'Aquin généralise l'idée de Maïmonide. Il refuse cependant de réserver la providence aux seules espèces, en excluant les individus – à l'exception des individus de l'espèce humaine[31]. L'idée centrale de la théorie de la providence que l'on trouve chez Thomas pourrait se résumer par la formule du communisme achevé : « À chacun selon ses besoins[32]. » Cette formule transpose à la « société » ce que les Anciens disaient de la nature et/ou de Dieu. Ainsi, elle est anticipée chez Sénèque : « La nature n'exige que ce à quoi elle pourvoit » *(sufficit ad id natura quod poscit)*[33]. Elle apparaît chez Jehuda Halevi : « À chaque chose Dieu octroie son dû *(ḥaqqahu)*[34]. » Et l'on trouve enfin chez Thomas une formule étonnamment analogue à celle du communisme : « Dieu fournit à chaque nature selon sa capacité » *(Deus unicuique naturae providet secundum ipsius capacitatem)*[35]. « Capacité » a un sens précis, son sens propre : ce qu'un contenant peut contenir. L'image réunit et réconcilie deux idées, qui semblent incompatibles : celle de la justice et de l'inégalité. Un dé à coudre, quand il est plein, l'est aussi parfaitement que le gros tonneau de Heidelberg[36].

L'idée selon laquelle chaque être reçoit *(khôrein)* selon sa capacité est banale chez les Pères de l'Église, comme Grégoire de Nysse[37]. Elle est également présente chez les philosophes de tradition aristotélicienne[38]. C'est ainsi qu'al-Farabi la résume :

> Il est de la substance des corps célestes de donner tout ce que la matière, eu égard à ses caractéristiques naturelles, est à même de recevoir[39].

Le mot « nature » est capital. Il ne suffit pas de dire que chaque

chose ou chacun reçoit selon ses besoins, mais bien que chacun ou chaque chose reçoit en tant qu'il ou elle a une nature[40]. Les besoins sont une conséquence de la possession d'une nature. La providence se règle donc sur la nature de chaque être. Maïmonide attribue cette doctrine à Aristote[41].

Dieu donne à chaque être ce dont celui-ci a besoin pour reconnaître son bien, le vouloir et le réaliser. Dans tous les cas, c'est *lui-même* qui reconnaît, veut et réalise le bien. Dieu ne donne pas toujours directement la fin, mais il donne toujours les moyens de l'atteindre. Il équipe chaque créature avec les instruments nécessaires pour ce faire. Les moyens varient selon la nature de celui qui les reçoit. Ils servent à atteindre ce qui, pour chaque être, en constitue le bien. Par suite, le bien que chaque créature doit atteindre varie. Et, parallèlement, les moyens à l'aide desquels elle peut l'atteindre varient eux aussi.

Délégation

Je résume l'idée centrale de Thomas d'Aquin avant de développer chaque point : d'une part, *chaque créature reçoit de Dieu, selon son niveau d'être, ce qu'il lui faut pour atteindre son bien* ; d'autre part, *plus une créature est élevée sur cette échelle, plus elle doit agir par elle-même pour atteindre son bien*.

L'idée est ancienne. Elle est implicitement chez Alexandre d'Aphrodise, aux IIe-IIIe siècles :

> Notre nature […] n'a pas besoin de beaucoup d'aide et de ruse venues du dehors dans la vie qui est au plus haut degré de perfection à quoi nous pouvons participer. Dans toutes ces affaires, la nature nous a donné une aide suffisante, qui est la faculté raisonnable, c'est-à-dire l'intelligence[42].

Elle n'est pas non plus sans une très longue postérité. C'est ainsi que Herder peut encore, à la fin du XVIIIe siècle, intituler un chapitre : « L'humanité est le but de la nature humaine, et Dieu a remis entre les mains de notre espèce, en même temps que ce but, son propre destin ». Il y fait parler le Créateur :

> Sois mon image, un dieu sur la Terre ! Domine et règne ! Ce que tu peux réaliser de noble et d'excellent à partir de ta nature, mène-le à bien ; je n'ai pas le droit de te seconder par des miracles, car j'ai remis ton destin d'homme dans ta main d'homme ; mais toutes mes saintes et éternelles lois de nature t'y aideront[43].

Avec un tel texte, nous sommes encore avant la ligne de partage au-delà de laquelle les capacités de l'homme en viendront à être séparées de leur origine dans une nature créée par Dieu et à ne plus être considérées comme reçues et confiées à l'homme en vue d'une tâche à mener à bien. Elles seront désormais comprises comme simplement possédées par lui.

Pour Thomas, en tout cas, Dieu *délègue* sa providence et la laisse devenir prudence dans la créature. L'idée est préfigurée dans la philosophie stoïcienne, avec l'usage du verbe latin *commendari* dans le cadre de sa doctrine fondamentale de l'« appropriation » *(oikeiōsis)* selon laquelle tout vivant est son propre « familier » et veille donc à sa propre conservation[44]. Le verbe est passé en français, et avec lui le sens, mais dans une acception très restreinte. On disait d'une abbaye que l'abbé confiait à un prieur qu'elle était « mise en commende », l'abbé absent étant lui-même dit « commendataire ». Les aristotéliciens médiévaux reprennent l'idée à travers toute une série d'images, la plupart du temps de nature politique. Ainsi, celle du roi qui gouverne la cité par l'intermédiaire de ministres. Al-Farabi résume ainsi une doctrine qu'il attribue aux Anciens, mais qu'il semble aussi faire sienne :

> Dieu exerce sa providence à l'égard de la création tout de même que le roi prend soin de ses sujets et de ce qui est dans leur intérêt : sans se mêler directement des affaires d'un chacun, ni intervenir lui-même auprès de son compagnon ou de sa femme, mais en préposant à cette fin celui dont c'est la charge et la fonction et qui accomplissent sur son ordre ce qu'exigent la vérité et la justice[45].

On peut remarquer en passant qu'al-Farabi semble prendre ici ses distances par rapport au dogme islamique, qui refuse systématiquement tout intermédiaire entre le Créateur et Sa créature. Peut-être même pourrait-on le soupçonner de glisser une allusion ironique à la biographie de Mahomet et à ses affaires de famille.

Il arrive en tout cas que l'idée de délégation soit exprimée par une forme signifiant « confier ». C'est à nouveau le cas chez al-Farabi, dans un contexte particulier :

> Parmi les choses qui trouvent dans la providence leur fondement, chacune est confiée *(mawkūl)* nécessairement à qui s'en acquitte de la manière la plus exacte et la plus parfaite[46].

Parmi les chrétiens, on la lit déjà chez saint Augustin, et dans une œuvre qu'il destinait à un large public :

> Tous les êtres animés et matériels sont, dans leur genre et dans leur ordre, soumis aux lois

de la divine providence et administrés par elles. […] Mais parce que Dieu se soucie par lui-même des âmes raisonnables qui sont pures, soit dans les meilleurs et les plus grands anges, soit dans les hommes qui le servent de toute leur volonté, et parce que par eux ils gouvernent les autres créatures, l'Apôtre a pu dire en toute vérité : « Dieu n'a pas cure des bœufs » (1 Corinthiens, 9, 9).

Arrêtons-nous là pour faire droit à l'objection scandalisée des amis des animaux, qui se choquent de l'idée selon laquelle Dieu pourrait négliger les bêtes et consacrer tous ses soins à une espèce unique, l'homme. Quel manque de cœur ! N'est-ce pas un signe de l'orgueil humain ? D'une arrogance qu'un Schopenhauer mettait au débit du christianisme, alors que le bouddhisme, par exemple, étend sa compassion à l'ensemble du vivant[47] ? Mais continuons à lire Augustin :

En effet, dans les Écritures saintes, Dieu apprend aux hommes comment ils doivent agir avec les hommes et servir Dieu. Mais comment ils doivent agir avec leurs troupeaux, ils le savent eux-mêmes, c'est-à-dire comment ils pourvoient au salut de leurs troupeaux par l'expérience et la science et la raison naturelle : toutes choses qu'ils ont reçues des grands trésors de leur Créateur[48].

Notre impression nous trompait : Dieu se soucie bien des bœufs, mais il n'a pas besoin de le faire directement ; il le fait bien plutôt par l'intermédiaire des hommes à qui il a conféré ce qu'il fallait d'intelligence pour inventer et perfectionner la médecine vétérinaire, l'art du bouvier, le dressage des chiens de berger, etc. Ailleurs, Augustin distingue la providence naturelle et la providence volontaire[49].

Je ne sais pas si Thomas d'Aquin a un mot pour exprimer la façon dont Dieu délègue. Mais, même si le mot manque, la chose est manifeste. Il souligne en effet que le Créateur donne aux créatures la dignité d'être causes :

Il existe certains moyens de la providence divine, puisqu'elle gouverne les réalités inférieures au moyen des supérieures, non pas parce que sa puissance n'y suffirait pas, mais à cause de la surabondance de sa bonté, afin qu'elle communique même aux créatures la dignité de sa causalité *(Sunt aliqua media divinae providentiae, quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suae virtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis ejus etiam creaturis communicet)*[50].

L'idée est reprise presque textuellement par Pascal qui se demande : « Pourquoi Dieu a établi la prière » et qui répond : « 1° Pour communiquer à ses créatures la dignité de la causalité […][51]. »

Plus précisément, Thomas emploie volontiers dans ce contexte le verbe *communicare*. L'usage de ce verbe est intéressant, car il dit plus

que simplement « donner » *(dare)* : on peut donner un objet extérieur. En revanche, ce que l'on « communique » est toujours quelque chose de soi comme, par exemple, un savoir ou un savoir-faire, et, à la limite, c'est soi-même que l'on communique.

Chapitre II
La nature

La providence, avons-nous vu, se règle sur la nature de chaque chose.

Cette affirmation implique, de toute évidence, deux préalables. Le premier relève de l'histoire des idées : il faut que le concept de nature ait été disponible à l'époque où la façon de voir que j'essaie de reconstituer ici a connu son plein déploiement. Le second est une thèse d'ordre ontologique : il faut que l'on puisse dire que les choses « ont » une nature. Pour clarifier le premier préalable, il faut un détour par l'histoire des idées.

Le concept prémoderne de nature

Ce détour est d'autant plus souhaitable que nos esprits sont souvent dominés par des préjugés historiographiques. Pour les moins avertis, qui gardent quelques traces du moment où leur cours de littérature abordait Rousseau, l'idée de nature serait une découverte du XVIIIe siècle. Pour les demi-habiles, ladite redécouverte serait une résurgence d'une idée due aux Grecs. En tout cas, l'idée aurait été oubliée au Moyen Âge. De fort respectables histoires du concept de nature omettent la période médiévale pour sauter des Grecs à la physique mathématisée de l'aube des Temps modernes. C'est le cas de l'ouvrage classique de l'archéologue et philosophe anglais R. G. Collingwood, qui enjambe bravement en une page les quelque quinze siècles qui séparent Aristote de la Renaissance[1]. Il se pourrait en fait que la vérité soit le contraire exact de cette représentation répandue et

que le Moyen Âge ait été pour l'idée de nature, non pas une éclipse, mais un apogée.

La Grèce classique a en effet distingué la nature comme un domaine de l'être parmi d'autres. Elle est l'ensemble de ce qui croît spontanément, à la différence de ce que l'homme institue[2]. L'idée de nature suppose qu'il existe certains processus qui se déroulent sans que soit nécessaire l'intervention des hommes. Ce qui ne va nullement de soi. Elle fut le résultat d'une conquête sur la représentation selon laquelle le monde continue à fonctionner, par exemple, grâce au culte que les hommes rendent aux divinités qui le gouvernent. C'était le cas en Égypte ancienne ; ce l'était encore chez les Aztèques, pour lesquels les sacrifices humains qu'ils pratiquaient à une échelle massive étaient indispensables pour que le soleil continue à briller.

La nature des Temps modernes est l'objet de la domination humaine selon le projet de Francis Bacon, puis, à sa suite, Descartes. Comme le dit un personnage de Tourgueniev, le « nihiliste » (que nous dirions plutôt positiviste) Bazarov : « La nature n'est pas un temple, mais un atelier *(*мастерская*)*, et l'homme est en elle un ouvrier[3]. » Pour ce faire, il faut qu'elle soit inerte et définie par la capacité qu'elle a d'être manipulée. C'est le chimiste anglais Robert Boyle qui, vers la fin du XVIIe siècle, a éliminé de la notion de nature les plus menues traces de spontanéité, jusqu'à l'identifier purement et simplement avec la matière[4].

La Nature des Lumières radicales, celle des « philosophes » du XVIIIe siècle, est la puissance souveraine censée produire tout ce qui est. On l'affuble des attributs que l'on prête normalement à Dieu : l'être par soi (« aséité »), l'omnipotence, etc.[5]. On lui demande d'en faire trop. Elle est comme écrasée par la tâche qu'on lui assigne, de rendre compte de l'être de tout ce qui est.

Le Moyen Âge, loin d'avoir négligé la nature, l'a bel et bien considérée[6]. Mais il l'a fait en la regardant telle qu'elle se donne. En conséquence, il lui a assigné sa juste place, sans lui faire porter le poids dont les Lumières ont voulu la charger. À la nature médiévale, on ne demande pas plus que ce qui peut se vérifier. Elle ne sert même pas à expliquer les phénomènes. Ceux-ci sont laissés à leur énigme. Aristote avait constaté que certains faits se produisaient avec régularité, partout et toujours : le feu brûle à Athènes comme en Perse. Il en avait déduit qu'ils surgissaient de l'intérieur même des choses, sans intervention

extérieure. D'où sa définition, reprise par les médiévaux : la nature est le principe interne du mouvement des choses[7].

La nature des médiévaux s'écrit avec une minuscule. Elle est essentiellement relative à ce dont elle est la nature, elle est toujours la nature *de*… quelque chose. C'est pourquoi elle n'est pas une puissance extérieure qui dicterait aux choses ce qu'elles doivent être. Bien au contraire, elle se règle sur ce qu'est la chose. Au fond, parler de la nature d'une chose est presque une tautologie. Ce n'est guère plus que tenir compte de ses propriétés, ou au moins de ses propriétés essentielles.

L'existence d'une nature des choses

Or l'existence de cette nature ne va pas de soi. Elle n'allait pas de soi au Moyen Âge. Dans l'islam médiéval, elle était refusée par les partisans de la tendance du Kalam qui resta maîtresse du champ de bataille après le XIe siècle, à savoir l'école d'al-Ashʿarî[8]. Pour eux, les choses sont des associations de propriétés qui ne tiennent ensemble que parce que Dieu a l'habitude de les joindre. Thomas d'Aquin s'associe à Maïmonide dans la critique qu'il leur adresse : ces gens, qui s'imaginent exalter Dieu, insultent en fait le Créateur en le croyant incapable de poser dans l'être des choses indépendantes, voire libres. Il a une formule magnifique :

> Retirer à la perfection des créatures, c'est retirer à la perfection du pouvoir divin *(Detrahere […] perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis)*[9].

On rencontre une idée analogue, au XVe siècle, chez l'auteur allemand Jean de Tepl. Il met en scène un laboureur de Bohême, qui discute avec la Mort pour se plaindre du décès de sa femme. Pour rabaisser l'importance de la vie corporelle, la Mort mentionne la saleté de ses sécrétions, et d'autres détails d'ailleurs traditionnels, voire rebattus, dans les traités de la misère de la condition humaine. Le laboureur répond, dans le chapitre qui suit, que mépriser l'homme revient à mépriser Dieu, dont l'homme est la plus noble créature. Il interpelle ainsi la Mort :

> Comme vous anéantissez, comme vous maltraitez et déshonorez l'homme, pourtant si digne, la créature la plus chérie de Dieu, et ce faisant vous flétrissez aussi la Divinité ! *(Wie vernichtet, vbel handelt vnd vneret ir den werden menschen, gotes aller liebste creature, damit ir*

auch die gotheit swechet !)[10].

La même idée trouve également une version voisine, mais retournée, chez un auteur assez inattendu, Marcel Proust, qui d'ailleurs n'indique pas ses sources :

> On a même pu dire que la louange la plus haute de Dieu est dans la négation de l'athée qui trouve la création assez parfaite pour se passer d'un créateur[11].

Dieu est le créateur de choses qui ont une nature, et une nature dont il respecte la logique immanente. Que Dieu crée des natures, c'est ce que disait déjà saint Augustin[12]. Bien plus tard, au XIIe siècle, le *Timée* de Platon, qui n'était d'ailleurs connu que de façon indirecte et partielle, fut l'objet d'un intérêt accru dont témoignent plusieurs commentaires. Dans ce dialogue, des divinités intermédiaires sont responsables, sous l'autorité du Démiurge, de l'exécution des détails secondaires, et avant tout des réalités terrestres. Certains médiévaux ne se gênèrent pas pour concevoir la nature sur ce modèle. Les auteurs scolastiques formés à la philosophie ont exprimé l'idée en termes conceptuels, mais elle est également apparue, et même plus tôt encore, dans l'image de la Nature en tant que vice-roi de Dieu, son auxiliaire, créé par Lui, et auquel Il délègue la tâche de façonner la variété des êtres vivants. Cette image a été préfigurée par Anastase le Sinaïte (m. 701), qui fait des quatre éléments que reconnaissait la physique de l'époque les gouverneurs (épitropes) à qui l'empereur (Dieu) délègue le soin de gouverner la nature, sous sa supervision[13]. Dans le Moyen Âge latin, l'idée d'une Nature se retrouve chez Alain de Lille (vers 1160), qui n'hésite pas à appeler la Nature « pro-déesse » *(pro-dea)*, puis chez Jean de Meung, l'auteur de la seconde partie du *Roman de la Rose*, enfin en Angleterre chez Geoffrey Chaucer[14]. Thomas d'Aquin est l'héritier de cette sensibilité, même s'il la transpose du plan de l'image poétique à celui de la rigueur philosophique.

Récapitulation

La création comporte différents degrés. Mais de quel droit peut-on dire que certains niveaux sont plus élevés que d'autres ? Il est capital de souligner quelle est l'origine d'un tel classement. La position supérieure n'est pas attribuée par un jugement venant du dehors. Elle ne traduit pas l'arrogance de l'homme, parvenu cosmique qui

regarderait de haut les conditions inférieures au-dessus desquelles il se serait porté, en s'arrachant à ses origines. Un exemple amusant de cette satisfaction figure chez Darwin, qui écrit à l'extrême fin de son second chef-d'œuvre sur l'origine de l'homme :

> On peut peut-être excuser l'homme d'éprouver quelque orgueil *(pride)* de s'être élevé, bien que ce n'ait pas été par ses propres efforts, jusqu'à la cime même de l'échelle des organismes ; et le fait de s'être élevé de cette façon, au lieu d'y avoir été placé dès l'origine, peut peut-être lui donner l'espoir d'une destinée encore plus haute dans un lointain avenir[15].

Tout au contraire, pour la vision du monde prémoderne, la position supérieure de l'homme exprime le fait qu'un niveau supérieur englobe les caractéristiques des niveaux inférieurs et les récapitule au profit d'un sens nouveau. Cette idée est répandue dans la pensée médiévale et perdure jusqu'à la Renaissance[16].

Selon cette façon de voir, la plante est aussi du minéral, elle est faite de terre, mais d'une terre mise au service d'une croissance qui l'arrache à elle-même. L'animal est aussi une plante, puisqu'il reçoit de la nourriture et grandit ; il partage avec la plante la nature minérale de ses composants, qui est particulièrement manifeste dans la coquille dans laquelle le crustacé s'enveloppe ou dans l'ossature qui soutient de l'intérieur poissons et mammifères. L'homme est aussi un animal, puisqu'il possède les fonctions qui définissent celui-ci ; comme l'animal, il participe également du végétal et du minéral. Il englobe en soi les caractéristiques des règnes qu'il couronne et, ce faisant, élève en lui-même à un statut plus noble.

Il se met ainsi en place une subtile dialectique : le supérieur est responsable de l'inférieur qu'il comporte ; le supérieur dépasse l'inférieur, non pas en le dominant de l'extérieur, mais dans la mesure où il surmonte à l'intérieur de soi-même le ou les niveau(x) sur le(s)quel(s) il repose. En jouant sur les mots d'une façon voisine de celle dont Hegel exploitait les ressources du verbe allemand *aufheben*, on pourrait dire que le supérieur « relève » l'inférieur, mais aussi qu'il le « contient » en ce sens qu'il le laisse exister en lui-même, tout en le maintenant en dehors de ce qu'il a de plus propre.

Les degrés de subsistance

L'être des choses ne subsiste pas de la même façon pour chacune de celles-ci. Quelques mots sur le sens de « subsister » sont ici requis. Tout ce qui est existe, tout se fond dans la grisaille de l'existence. Mais tout n'existe pas de la même façon. C'est ce mode d'exister que cherche à exprimer la notion de « subsistance », mot que j'emprunte à la scolastique tardive, mais non sans en modifier le sens[17]. Ainsi, par exemple, la couleur et la surface *existent* toutes deux de plein droit, et l'une n'existe pas plus que l'autre. Mais ce n'est pas de la même façon qu'elles *subsistent*. En effet, la couleur subsiste en s'étalant sur une surface ; la surface subsiste en limitant le volume dont elle est la surface.

Quant à mon présent propos, l'introduction de la notion de subsistance concerne avant tout la formation d'individus. Parcourons la structure graduée du monde. Le domaine minéral ne connaît pas d'individus à proprement parler. Les atomes sont désignés par un mot qui signifie en grec la même chose que *individuum* en latin, à savoir une réalité indivisible, plus précisément une réalité que l'on ne peut pas diviser sans en changer la nature – un peu comme les phonèmes dans une langue. Depuis Démocrite, beaucoup d'eau a coulé sous les ponts, et ce que nous appelons encore « atomes » se sont avérés être eux-mêmes des systèmes composés de particules plus menues voire, aux dernières nouvelles (évidemment provisoires), de « cordes » encore plus infimes, tellement qu'elles seraient inaccessibles à toute vérification expérimentale…

Les minéraux subsistent comme l'élémentaire. La physique moderne ne connaît plus les quatre éléments. Elle n'en garde qu'un lointain équivalent avec les trois états de la matière, solide, liquide et gazeux, qui correspondent vaguement à la terre, l'eau et l'air, le feu ayant été congédié de leur compagnie[18]. Mais nous pouvons encore avoir quelque accès à l'expérience de l'élémentaire, par exemple quand nous parlons de la « rage des éléments », comme pendant un glissement de terrain, un raz de marée, un violent ouragan, ou un incendie de forêt. La nature se présente alors comme une force irrésistible, non plus comme une juxtaposition de choses, mais comme ce qui les englobe et les domine. Le poète peut alors se féliciter de ce que l'élément fait retour, même si c'est au prix de dévastations dans le monde des hommes. Ainsi Aleksandr Blok se réjouissant du tremblement de terre de Messine, où il voyait une façon pour la nature de se venger de

l'industrie humaine, ou Ernst Jünger saluant avec la montée en puissance de la figure du Travailleur « l'irruption de forces élémentaires dans l'espace bourgeois »[19].

L'élément reste collé à soi. Les pierres ne se distinguent les unes des autres que de façon accidentelle : les graviers, les galets ont été arrachés à une strate rocheuse par la force des vagues. Les pépites sont extraites d'une veine métallique par les excavations des mineurs. Les vagues, les bourrasques, les coups de vent ne sont singularisés que par l'usage qu'en fait le surfeur qui chevauche « sa » vague ou le marin qui capte le vent dans ses voiles.

L'individuation ne commence qu'avec la vie. Mais elle ne se réalise pas de la même façon. Le règne végétal se divise en individus, mais ceux-ci n'ont pas de relations les uns avec les autres. La graine provient du fruit. Dans les plantes sexuées, le pollen est porté de l'individu mâle à l'individu femelle par le vent, ou par un insecte. Dans le règne animal, les individus s'accouplent. Ils sortent les uns des autres inachevés (ovipares) ou achevés (vivipares). Ils forment des groupes, des bancs de poissons, des vols d'oiseaux migrateurs. Il suffit de voir comment un banc de poissons tourne pour comprendre que l'individuation y est faible : tous les poissons changent de direction en même temps, comme s'ils avaient une seule « âme », et non chacun en imitant celui qui le précède.

Les animaux peuvent aussi constituer des sociétés articulées, ruches, fourmilières, termitières, dans lesquelles les individus se différencient selon leurs fonctions et les caractéristiques physiques qui les rendent aptes à les remplir : guerriers, ouvrières, reines. La solidarité à l'intérieur de ces groupements est plus ou moins grande.

Personnalité

L'être de l'homme est personnel, alors que celui de l'animal s'épuise dans son existence comme espèce. L'homme subsiste comme personne, l'individu y devient ce qu'il est en se distinguant de son espèce ; l'animal subsiste comme espèce, l'individu devient ce qu'il est en coïncidant avec son espèce. « Être un homme » signifie être quelqu'un, et le langage familier le sent, qui dit d'une personnalité marquante : « C'est quelqu'un » ; être un animal signifie appartenir à une espèce

déterminée[20].

Pour nous, un animal est un individu déterminé. C'est pourquoi nous pouvons donner des noms à certains animaux auxquels nous tenons particulièrement, comme aux chevaux de course ou aux animaux familiers. Mais l'animal est-il un individu pour lui aussi ? L'homme sait qu'il est quelqu'un. L'enfant en prend conscience progressivement. Dans la mesure où l'on peut se transporter par la pensée en l'animal, il ne semble pas que celui-ci le sache. Le signe de cette ignorance est, paradoxalement, la possibilité de prendre conscience de son appartenance à une espèce. Mais le paradoxe s'évanouit si l'on y regarde de plus près : pour l'animal, individu et espèce sont identiques ; nous distinguons les deux, et c'est parce que nous le faisons que nous savons que nous sommes des individus.

Nous en possédons un signe concret dans le phénomène de la pitié. L'animal, semble-t-il, n'en ressent aucune. On connaît des exemples de coopération d'une espèce à une autre, les deux y trouvant leur intérêt. Ainsi les oiseaux que le crocodile laisse nettoyer ses dents ou qui débarrassent les rhinocéros de leurs parasites. À l'intérieur d'une même espèce, un individu considère le cadavre d'un autre individu comme un objet parmi d'autres. L'animal n'enterre pas ses morts, et l'on sait que les paléontologues utilisent souvent la présence de rites funéraires comme critère du caractère humain ou non d'un gisement. L'animal n'aide pas un autre animal de la même espèce. Quand par exemple un lion attaque une gazelle, les autres gazelles s'enfuient sans autre forme de procès. Ce n'est pas une question de force : les éléphants font de même, quand l'homme les attaque. C'est même le cas à l'intérieur de l'espèce humaine : l'enfant n'éprouve guère la pitié avant un certain âge, le nourrisson ne se soucie pas de son jumeau qui pleure à côté de lui.

Or la pitié est un sentiment très particulier. Les autres sentiments sont comme la monnaie d'une sensation fondamentale, celle de notre propre existence : la faim concerne notre estomac qui grogne, la peur porte sur notre propre bien-être, etc. La pitié, en revanche, dépasse les limites de notre corps pour porter sur l'espèce entière. Elle constitue pour ainsi dire un sentiment conceptuel. La découverte de l'importance du sentiment de la pitié est due à Rousseau, qui y voit un « pur mouvement de la Nature, antérieur à toute réflexion », source de « toutes les vertus sociales »[21]. Schopenhauer a élargi cette intuition et

en a tiré toute une métaphysique : la pitié est, selon lui, le signe de ce que l'individuation n'est que de pure surface, qu'elle ne relève que de la sphère de la représentation, laquelle ne montre que l'extérieur d'une réalité qui est en son fond volonté[22].

Recevoir tout ce que l'on peut

Une conséquence importante de l'idée d'une providence graduée qui s'adapte à ce à quoi elle pourvoit est qu'aucune créature ne se trouve laissée pour compte. La providence ne s'attache pas à une créature particulière – l'homme – en ce sens qu'elle négligerait les autres, les animaux par exemple. Chaque créature est à la même distance de Dieu. En une formule plus souvent citée que référencée, l'historien prussien Leopold von Ranke (m. 1886) disait à propos de l'histoire que « chaque époque est en rapport immédiat avec Dieu » *(steht unmittelbar zu Gott)*[23]. On peut dire la même chose à propos de la nature telle que la voient les médiévaux : Dieu est en rapport immédiat avec tout le créé. Tout ce qui est a accès au principe suprême.

En conséquence, on peut dire que toutes les choses prient, à leur manière. L'idée se retrouve chez les chrétiens comme chez les « païens ». Elle est chez le Père de l'Église latine Tertullien ; et un néoplatonicien païen du Ve siècle, Théodore d'Asiné, l'exprime en une formule hardie : « Toutes choses prient, à l'exception du Premier[24]. » Toutes choses sont heureuses, les oiseaux l'expriment par leur chant, etc. Ce qu'exprime l'adjectif « heureux » se situe à un niveau où la distinction entre subjectif et objectif n'a pas encore sa pertinence. Les choses sont « heureuses » au sens où l'on parle d'une « expression heureuse ».

Seulement, la providence porte sur l'être des créatures, et cet être est variable. La providence ne peut pas donner à une chose plus qu'elle ne peut recevoir ; elle respecte chaque chose et la traite selon sa nature propre. C'est ce qui explique une thèse des philosophes qui pourrait scandaliser certains.

Ainsi, les médiévaux ont dit que la providence divine ne s'attachait pas aux animaux en tant qu'individus, mais seulement en tant qu'espèce. Dieu veille à ce que les espèces survivent. Nous ne pouvons plus aujourd'hui parler comme au Moyen Âge. Nous savons en effet

que certaines espèces végétales et animales disparaissent, parce que nous en avons effectué un inventaire plus complet et que la paléontologie découvre, presque chaque jour, les fossiles d'espèces restées jusqu'alors inconnues. De la sorte, plutôt que de survie des espèces, il vaudrait mieux parler d'une survie de la biosphère dans sa totalité.

D'après les philosophes médiévaux de tendance aristotélicienne et ceux qui en ont subi l'influence, Dieu ne s'occupe pas du destin d'une plante ou d'un animal déterminés. Ils durent défendre leur théorie contre certains « théologiens » d'après lesquels Dieu dédommage toute créature pour le mal qu'elle subit. Maïmonide en rapporte les doctrines : les mutazilites seraient d'avis qu'une mouche qui a été déchirée par une araignée recevrait dans l'autre monde une compensation[25]. L'idée est certes charmante, et même touchante. Mais est-elle pensable ? Quel genre de compensation la mouche devenue festin de l'araignée pourrait-elle recevoir ? Si elle est payée au centuple, on peut imaginer ce que le ciel lui réserve en fait de bouses majestueuses… Le poète anglais Rupert Brooke décrit de façon analogue le paradis vu par un poisson, et cite malicieusement l'Évangile : le ver ne meurt pas[26] ! Le ver, symbole du remords qui ronge le damné, est ici devenu un simple asticot, délivré de tout hameçon.

Même si l'on suppose ce premier problème résolu, la question de fond demeure : Dieu ne se soucie pas du sort d'une plante ou d'un animal déterminés, alors qu'il surveille les pas de chaque homme. Pourquoi ? Ce n'est pas que la providence serait insuffisante, ni qu'elle ignorerait les êtres vivants autres que l'homme, encore moins qu'elle les négligerait. C'est tout simplement que la plante ou l'animal ne subsistent pas comme individus. En conséquence, ils ne sont pas capables de recevoir la providence en tant qu'individus. Ils n'offrent pas à la providence un point d'appui suffisamment consistant pour qu'elle puisse se poser sur eux. Considérer l'animal comme l'objet d'une providence personnelle, ce serait en faire un homme, et donc ne pas le respecter comme ce qu'il est.

Les penseurs des trois traditions religieuses médiévales avaient coutume de distinguer deux sortes de providence, pour lesquelles ils avaient des termes techniques, alors que le grec dont ils héritaient pourtant n'avait que le mot *pronoia*. Ils concevaient donc d'une part

une providence générale, un régime ou gouvernement d'ensemble du monde (latin *gubernatio*, arabe *tadbīr*, hébreu *hanhaga*), et d'autre part une providence particulière ayant l'œil sur les réalités historiques, peuples ou personnes (latin *providentia*, arabe *ʿināya*, hébreu *hašgaḥa*)[27]. On peut conserver cette répartition des niveaux en la déduisant de la règle selon laquelle Dieu va pour ainsi dire chercher chaque créature là où elle est : ce qui ne subsiste que comme espèce est l'objet du gouvernement divin ; seul ce qui subsiste comme personne, l'être humain, donc, donne prise à une providence elle aussi personnelle. Et même : ce qui, à l'intérieur de l'homme, ne relève pas de ce qui est personnel ne bénéficie que du gouvernement divin ; en revanche, seul ce qui en lui est la « fine pointe » du personnel intéresse la providence particulière de Dieu. Cette fine pointe en l'homme, nous aurons à le voir, est la liberté. C'est ce qu'a peut-être entrevu Schelling : « Dieu ne peut se révéler que dans ce qui lui est semblable, dans un être libre et qui agit à partir de soi[28]. »

Toute-puissance divine

Il faut repenser à partir de cette conception d'une création graduée et dont chaque niveau reçoit selon ses capacités l'idée de toute-puissance divine. Cette idée ne plaît guère à l'homme moderne, qui y voit une atteinte à sa liberté propre. Les théologiens ont donc tendance à imaginer un Dieu faible, capable de souffrir, etc. Les livres où cette façon de voir est illustrée, parfois avec un réel talent, ne se comptent plus. Pensons à l'œuvre du P. François Varillon, s.j. Enfin, avec l'évolution récente du philosophe italien Gianni Vattimo, l'idée de « pensée faible », initialement de pure philosophie, a fini par rejoindre cette tendance[29].

C'est dans une intention de ce genre que les philosophes médiévaux, et pas seulement les chrétiens, soulignent que la puissance de Dieu est tempérée par Sa sagesse. La Bible associe ces deux attributs (Job, 12, 13 ; 1 Corinthiens, 1, 24). Parmi les Pères de l'Église, saint Augustin a une formule magnifique : « Si Dieu est tout-puissant, ce n'est pas par une puissance qui agirait à la légère *(potentia temeraria)*, mais par la force de Sa sagesse *(sapientiae virtute)*[30]. » Les penseurs médiévaux, dans le christianisme, mais aussi le judaïsme et l'islam, tiennent à la

même idée, qu'ils soulignent avec force[31]. Jean Duns Scot a défini l'idée de la « puissance de Dieu déliée de tout » *(potentia absoluta Dei)* par opposition à sa « puissance ordonnée » *(potentia ordinata)*. Ce concept prétend faire pièce à une notion philosophique de Dieu en lui opposant une façon purement théologique de le penser. On peut se demander s'il ne reposerait pas en fait sur une théologie inadéquate. Ce qui borne la toute-puissance, c'est d'abord le dessein paternel de salut. Et encore s'agit-il moins d'une limitation que d'une canalisation vers un but déterminé.

En fait, Dieu est bien tout-puissant. Mais sa toute-puissance ne se déploie pas de la même façon à tous les niveaux du créé. Elle culmine avec le rapport entre Dieu et la liberté humaine. La faiblesse apparente du Dieu crucifié n'est pas le signe de l'impuissance du bien, comme se l'imaginait Alain[32]. La force telle que nous la concevons le plus souvent consiste à anéantir son adversaire. Or c'est là en réalité un aveu d'impuissance. La faiblesse de Dieu est non pas même le signe, mais la présence même de la plus haute puissance, d'une puissance capable de changer en elle-même ce qui s'oppose à elle. La toute-puissance divine consiste dans ce cas à se montrer capable d'agir sur une liberté en tant que telle, de la retourner de l'intérieur. Pour ce faire, il faut se placer plus bas qu'elle, pour la sub-vertir au sens propre de ce verbe. C'est ce pour quoi Newman a su trouver les mots justes :

> Quand nous confessons Dieu uniquement comme tout-puissant, nous n'avons encore acquis de Lui qu'une demi-connaissance. La toute-puissance qui est la sienne est telle qu'elle est en même temps capable de se revêtir de faiblesse et de devenir la captive de ses créatures. Il a, si je puis ainsi parler, le pouvoir incompréhensible d'aller jusqu'à se rendre Lui-même faible[33].

Le Credo ne parle pas de la toute-puissance divine sans plus. Il confesse très précisément « le Père tout-puissant ». Et cette formule ne se laisse pas décomposer en deux éléments qui, étrangers l'un à l'autre, seraient simplement juxtaposés. La paternité qualifie la toute-puissance. C'est en tant que Père que Dieu est tout-puissant. Sa toute-puissance est tout entière au service de Son dessein de récapituler l'ensemble de l'humanité, et par son intermédiaire, l'ensemble de la création, dans un rapport de filiation. Le reste, pour ainsi dire, ne présente pour Dieu aucun intérêt particulier.

Chapitre III
Le désir des êtres

Le créé forme une structure hiérarchisée dans laquelle des niveaux d'être sont plus élevés que d'autres qu'ils surplombent. À l'intérieur de cette structure emboîtée, et chacun au niveau qui est le sien, chaque être cherche un bien qui est également le sien propre. Dieu donne à chaque être ce dont il a besoin pour atteindre le bien qu'il lui faut. Cela suppose que chaque créature a un bien. Cela suppose en outre qu'elle peut atteindre ce bien, c'est-à-dire non pas le recevoir simplement, mais l'acquérir, le faire elle-même sien. Elle doit donc avoir un rapport à ce bien. Ce bien doit être concrètement *son* bien, c'est-à-dire ne pas l'être uniquement pour nous, vu du dehors, mais aussi pour elle. Comment déterminer plus précisément ce rapport ?

Minéral

La hiérarchie des êtres créés commence par le minéral. Celui-ci, lui aussi, cherche son bien. Ce bien est pour lui de se trouver dans son lieu naturel. Nous sommes ici en présence d'une physique qui, pour nous, est irrémédiablement périmée, mais qui s'accorde bien avec notre expérience quotidienne. Nous constatons en effet que tout se passe comme si ce qui est lourd avait une tendance à aller vers son lieu naturel, qui est le « bas », alors que ce qui est léger fait force vers le sien, qui est le « haut ». Comme il est bien pour la pierre d'être en son lieu naturel, elle reçoit donc du Créateur de quoi le rejoindre.

Aristote, qui ignore l'idée de création, parle de la gravité comme d'une façon pour l'objet lourd de marcher vers le déploiement de son

être en acte *(entelekheia)*. Il n'y a là qu'un cas particulier d'une loi générale selon laquelle tout ce qui est en puissance fait force vers son acte[1]. Alexandre d'Aphrodise parle expressément de perfection *(teleiotēs)* :

> Le mouvement des éléments se fait vers leurs lieux propres, mouvement selon lequel chacun obtient sa perfection *(hekaston autōn tēs idias tunkhanei teleiotētos)*[2].

Cette tendance est appelée communément « désir ». Il est clair que cette appellation est une image, comparable à celle que nous utilisons encore quand nous disons, par exemple, que « le poisson *demande* à être mangé avec du vin blanc ». L'idée d'un désir des éléments n'est pas clairement exposée chez Aristote, qui parle tout au plus d'un désir de la matière pour la forme[3]. Le Philosophe suppose au contraire que le véritable moteur qui plaque le corps lourd vers le bas et soulève le corps léger vers le haut est ce qui ôte l'obstacle qui les empêche[4]. Mais l'idée est chez son disciple Alexandre d'Aphrodise[5]. La métaphore est déjà bien admise lorsqu'on se permet de l'inverser. Ainsi Augustin parle du désir *(amor)* comme d'un poids *(pondus)* qui entraîne chaque chose[6]. Il présente une vue d'ensemble de ce désir universel de l'être. Il le présente dans un ordre descendant : l'homme préfère l'immortalité dans le malheur à une mort qui le ferait cesser d'être ; les animaux fuient la mort, les plantes cherchent à se perpétuer, les minéraux gagnent leur lieu naturel afin de conserver leur nature *(ut essentiam suam, ubi secundum naturam possunt esse, custodiant)*[7]. Par suite, tout « aller » est en son fond un « retour ». Comme l'écrit Boèce, « toute chose revient sur ses pas et chacune se réjouit de son retour » *(Repetunt proprios quaeque recursus / Redituque suo singula gaudent)*[8].

On peut remettre la comparaison à l'endroit et parler du poids comme d'un amour. Plusieurs auteurs médiévaux n'ont pas hésité à le faire et à dire que les êtres ont un désir de leur lieu naturel. Ils rapprochent constamment de ce désir naturel l'amour humain, enracinant ainsi les tendances humaines dans le sol plus vaste de la nature qui fait force vers son plus haut principe créateur. C'est le cas de Dante et de Chaucer, qui donne de cette théorie un exposé long et détaillé[9].

Thomas d'Aquin fait de la tendance du feu à s'élever un cas particulier d'un désir présent en toute réalité, celui de ce qui est bon pour lui :

> Il est donc manifeste que, dans les choses privées de connaissance, chacune désire naturellement obtenir ce qui est bon pour elle, comme le feu désire le lieu supérieur[10].

Bien avant lui, Plotin, resté inconnu du Moyen Âge latin, avait développé une théorie du feu selon laquelle celui-ci perd sa virulence une fois arrivé en son lieu naturel. En haut, le feu n'est que lumineux, il n'est plus destructeur. En ce bas monde, si le feu brûle, c'est, si l'on peut dire, parce qu'il brûle d'arriver au but[11].

Végétal

Le niveau suivant est celui de l'être vivant. À l'intérieur de celui-ci, il faut commencer par le végétal.

La plante pousse vers le jour et fait effort pour s'enraciner. La plante a rapport à son milieu. Certes, elle est incapable de se mouvoir, elle est « plantée là ». Mais elle n'est pas pour autant totalement passive envers son milieu. Elle absorbe les sucs nourriciers, et laisse de côté ce qui est purement minéral – les pierres, etc. Elle assimile les premiers et refuse d'assimiler le second[12]. La plante est déjà capable de choisir entre ce qui lui convient et ce qui ne lui convient pas. Il y a là une première ébauche de ce qui sera, plus haut dans l'échelle des êtres, la liberté.

On peut ainsi, d'une manière générale, caractériser la vie en ses manifestations graduées, comme une marche vers une liberté toujours plus grande. L'évolution du vivant devrait alors se comprendre comme l'avancée d'une liberté tâtonnant vers sa propre libération et l'obtenant d'une manière de plus en plus décisive. Bergson a donné de cette façon de voir une version grandiose, et on en retrouve la trace, *strange bed-fellows*, dans la vision du monde exposée par un personnage de Vassili Grossman, et probablement reprise à son propre compte par le romancier russe[13].

La plante pousse en direction de ce qui lui apporte de quoi se développer, lumière et sucs nourriciers. Elle se développe donc dans deux directions à la fois, vers le haut et vers le bas. Le haut est le lieu du soleil, le bas celui des sels minéraux. L'arbre déploie ses branches à partir d'un fût unique, sa tige s'enfonce et se ramifie en racines de plus en plus fines. On peut ici reproduire un passage de Georges Bataille :

> La terre ouvre d'abord à la vie l'espace fondamental des eaux et de la surface du sol. Mais

rapidement la vie s'empare du domaine des airs. Il importait en premier lieu de multiplier la surface de la substance verte des plantes, qui absorbe l'énergie rayonnante de la lumière. La superposition du feuillage dans les airs étend sensiblement le volume de cette substance : en particulier la structure des arbres développe cette possibilité bien au-dessus du niveau des herbes[14].

La providence remet à la plante le pouvoir d'agir à partir de soi, au lieu de simplement subir par contrainte. Elle le peut parce que la plante a de quoi recevoir la mission qui lui est ainsi confiée.

Comme l'observe Aristote, la plante doit donc posséder déjà un principe de cohésion *(sunekhon)* qui lui permet de rester une et la même, malgré les deux tendances opposées dont elle est traversée, et qui devraient la déchirer. En elle, la terre tend vers le bas, et des éléments plus légers la font monter. Elle doit donc posséder une « âme » qui la maintient dans l'unité[15].

Ce principe est analogue à celui qui maintient la pierre dans l'unité, mais transpose cette unité à un plan supérieur. La pierre a un centre de gravité. Il s'agit d'une notion purement idéale, que la pierre n'« a », ne possède, que de façon métaphorique. Ce qui était seulement notionnel chez la pierre devient pour la plante un centre authentique, un principe d'action.

Animal

L'animal peut se déplacer. Il sait aller chercher ce qui lui convient, au lieu de simplement attendre la pluie ou le soleil. Ce mouvement est dû à un désir. C'est pour obtenir l'objet désiré que l'animal se meut dans l'espace[16].

Ce déplacement affecte l'animal comme individu. Il peut aussi concerner l'espèce. C'est le cas des déplacements saisonniers des oiseaux migrateurs, lesquels vont chercher la chaleur lorsqu'elle a quitté leurs quartiers d'été, ou ceux qu'effectuent certains poissons qui frayent en eau douce, puis regagnent l'océan.

Cela continue par l'instinct grâce auquel l'animal fait comme s'il « savait » comment préserver son existence individuelle et propager son espèce, éventuellement au prix de détours extraordinairement subtils. Le premier de ces détours est la recherche d'un partenaire sexuel auquel il lui faut s'accoupler. D'autres peuvent impliquer des métamorphoses, des changements de milieu de vie, etc. En revanche,

la plante, lorsqu'elle est sexuée, est bien obligée de se contenter d'attendre que le vent ou un insecte lui apporte le pollen nécessaire pour que la fécondation se produise.

L'animal possède un centre plus différencié encore que la plante. C'est ce que les Anciens et les médiévaux à leur suite appelaient le « cœur ». Ce mot désignait pour eux bien plus que ce qu'il est pour nous, à savoir le muscle creux dont la contraction envoie le sang dans les artères : les Anciens ignoraient l'existence de ce cycle, découvert par William Harvey (publié en 1628). Le mot « cœur » désignait pour eux l'ensemble du thorax. Il était selon eux à la fois un principe et un terme : il constituait le point final vers lequel les sensations viennent converger, comme encore chez la panthère décrite dans un célèbre poème de Rilke[17]. Il était également le point de départ du mouvement[18]. C'est en ce sens que, d'une façon qui nous semble paradoxale, dans le système cosmographique médiéval, l'on compare parfois au cœur de l'animal, non pas le point central, mais au contraire la sphère la plus vaste, et donc la plus haute parce que c'est d'elle que provient en dernière instance le mouvement de l'univers entier[19].

Le désir naturel des choses

Est-il possible de rendre justice à cette façon de voir ? En ce qui concerne les êtres vivants, elle reste plausible. Mais qu'en est-il des minéraux ? La physique ancienne est périmée, dit-on à juste titre. Les penseurs de la modernité commençante ont couvert de leurs sarcasmes l'idée d'un désir naturel des choses et y ont vu l'anthropomorphisme le plus naïf. Ainsi Pascal. Avant lui, Descartes tient à signaler que, lorsqu'il parle d'une tendance chez les corps en rotation à s'éloigner du centre, il ne faut pas s'imaginer qu'il leur prêterait une pensée *(cogitatio)*. Hobbes résume clairement l'argument :

> L'École [la Scolastique] dit que les corps lourds tombent vers le bas à cause d'un appétit qu'ils ont de se reposer et de conserver leur nature à la place qui leur convient le mieux. De la sorte, ils attribuent un appétit et une connaissance de ce qui est bon pour leur conservation – ce qui est plus que ce que l'homme possède – à des choses inanimées, de façon absurde[20].

Le reproche n'est pas parfaitement fondé ni même, au fond, vraiment honnête. Pour les scolastiques, en effet, l'âme qui est le

support d'un instinct n'est pas encore l'âme intellective propre à l'homme, ni même l'âme perceptive que partagent tous les animaux, mais seulement l'âme plus rudimentaire des vivants en général. Kant est, comme toujours, bien plus profond que Hobbes et donne de la loi d'inertie une justification étendue :

> L'inertie *(Trägheit)* de la matière n'est et ne signifie rien d'autre que le fait qu'elle est privée de vie, en tant que matière […] De la loi d'inertie (à côté de celle de la permanence de la substance) dépend tout entière la possibilité d'une science de la nature digne de ce nom *(eigentliche Naturwissenschaft)*. Le contraire de celle-ci, et partant aussi la mort de toute philosophie de la nature *(Naturphilosophie)*, serait l'hylozoïsme. De ce même concept d'inertie, comme simple privation de la vie, découle par soi qu'elle ne signifie pas une tendance positive à conserver son état[21].

On notera l'image extrêmement intéressante que Kant, pourtant peu prodigue de métaphores, utilise ici comme spontanément : la *vie* de la matière serait la *mort* de la physique, ou plutôt de la science authentique.

Notre physique contemporaine est-elle mieux lotie ? Pourrions-nous transposer ce genre de considérations à une science de la nature plus proche de la nôtre ? Les chimistes n'hésitent pas à parler d'une « avidité » des molécules, évidemment sans se faire d'illusion sur le caractère uniquement imagé de l'expression. Et déjà, nous supposons que les particules de matière tiennent ensemble par « attraction ». Cette idée est-elle vraiment plus claire que celle du désir ? Comme on le sait, Newton ne parla, dans le contexte de son astronomie, que d'une « loi » d'attraction, qui exprime mathématiquement ce qui se passe*rait si* les corps s'attiraient. Il se garda soigneusement de supposer quelque inexplicable « force » d'attraction. Ce n'est que son élève Roger Cotes qui franchit la limite du « comme si », s'attirant de la part de grands esprits comme Leibniz ou Fontenelle le même genre d'objections, voire de sarcasmes que les Anciens[22].

Par ailleurs, l'homme ne serait-il pas l'objet de la part de lui-même d'un anthropomorphisme subtil ? C. S. Lewis a attiré l'attention sur un paradoxe amusant : les Anciens et les médiévaux se contentaient d'assimiler les minéraux aux animaux en leur attribuant un instinct analogue à celui que l'on peut observer chez les pigeons voyageurs ou chez les abeilles. Ils étaient dans le pire des cas « zoomorphistes ». Le vocabulaire scientifique moderne, qui parle de « lois » auxquelles les corps obéissent, etc., est en fait plus anthropomorphique encore que la métaphore antique du désir : il assimile les choses à des hommes, voire

à des hommes civilisés, à des citoyens soucieux de respecter les règles de la cité[23].

« Faut pas chercher à comprendre… »

En fait, la physique moderne se fonde sur le refus de prétendre comprendre. La science des Temps modernes a substitué à la recherche des causes l'écriture des lois. Auguste Comte l'exprime ainsi :

> La révolution fondamentale qui caractérise la virilité de notre intelligence consiste essentiellement à substituer partout, à l'inaccessible détermination des causes proprement dites, la simple recherche des lois, c'est-à-dire des relations constantes qui existent entre les phénomènes observés[24].

La science moderne de la nature dégage ces lois avec toujours plus de précision et les formule avec la rigueur que permet le langage mathématique. Se fondant sur elle, l'art humain utilise les réalités dont il connaît ainsi le comportement de façon toujours plus efficace. Il fonde sa technique sur le savoir scientifique. Celle-ci dépasse alors le niveau de la technique, qui est aussi le fait de l'artiste, peintre ou musicien, voire les simples « techniques du corps » mises en lumière par Marcel Mauss[25], pour devenir technologie.

Mais la science renonce à forger des hypothèses quant à la raison pour laquelle les choses se comportent comme elle le décrit. C'est ce que reconnaît la célèbre formule de Newton : « Je ne forge pas des hypothèses » *(hypotheses non fingo)*[26]. La science moderne reconnaît même que la raison de la gravité lui est impénétrable. Voire, elle n'a même plus besoin d'en faire l'aveu, et ce ne sont guère que les philosophes qui le reconnaissent de façon explicite. Kant explique cela de façon très claire pour montrer que l'aveu d'ignorer des causes ne saurait servir d'excuse aux adeptes de pratiques magiques :

> Nous ne connaissons pas la cause de la gravité, de la force magnétique, etc. – Mais nous en connaissons pourtant les lois d'une manière suffisamment détaillée, sous certaines limitations aux conditions sous lesquelles certains effets se produisent. Et cela suffit, aussi bien pour assurer un usage raisonnable de ces forces que pour expliquer leurs manifestations. […] Ainsi, la cause de la gravité universelle présente dans toute la matière du monde nous est inconnue, à tel point que l'on peut en outre voir qu'elle ne pourra jamais nous être connue. En effet, le concept que nous en avons suppose déjà une force motrice première et qui l'habite de façon inconditionnée. Et pourtant elle n'est pas un mystère ; au contraire, elle peut être rendue manifeste à tout un chacun, parce que la loi qui la régit est suffisamment connue[27].

Là où il est question de la vie, la science moderne est encore plus explicite dans son rejet de « l'obscure notion de cause » qu'elle se propose de remplacer par celle de « rapport ou de condition ». Selon Claude Bernard, celle-ci ne rend pas compte de la nature, mais suffit « à nous en rendre maîtres[28] ».

Mais, pourrait-on dire, la physique ancienne était-elle vraiment une physique ? Visait-elle la même chose que ce que nous appelons de ce nom ? Le problème ainsi posé est plus vaste qu'une simple question d'épistémologie. Il s'agit de notre capacité de comprendre les phénomènes naturels, au sens propre du verbe « comprendre ». Je comprends lorsque je saisis l'intention, c'est-à-dire la fin en vue de laquelle quelqu'un agit. Je comprends ce que fait une personne qui glisse une lettre dans la fente d'une boîte une fois que j'ai saisi qu'elle souhaite que son courrier soit acheminé par la poste à son correspondant. Pas de compréhension, au sens rigoureux de ce terme, sans connaissance des causes finales. Or la science moderne s'est édifiée sur la décision de ne pas recourir à des explications téléologiques, qui feraient entrer en ligne de compte lesdites causes finales. Mais toute compréhension ne peut être qu'en continuité avec la façon dont nous nous comprenons les uns les autres, et avant tout au moyen du langage. C'est ainsi la question du *sens* de la nature et de notre présence en elle qui est mise sur le tapis.

Dans la mesure où cette question ne reçoit pas de réponse, et même où elle est déclarée sans pertinence, tout se passe comme si le sujet de la science moderne était un étranger dans l'univers. Il n'habite pas le monde. Pour le dire avec Merleau-Ponty, « la science manipule les choses et renonce à les habiter[29] ». Elle fomente ainsi, qu'elle le veuille ou non, une attitude analogue à celle des gnostiques des premiers siècles de notre ère, qui se sentaient comme tombés dans un milieu hostile, et en tout cas indifférent[30]. Les connaissances qu'elle apporte sont de plus en plus nombreuses, de plus en plus précises, elles se rapprochent toujours davantage de quelque chose comme la vérité ; les moyens d'action technique qu'elle nous apporte sont de plus en plus efficaces. Et cependant, le savoir qu'elle fournit ne nous « intéresse » pas, au sens de ce qui nous concerne, nous touche, nous éclaire sur nous-mêmes[31]. La science laisse la question de la présence de l'homme dans le monde sans réponse ; elle ne la pose même pas, voire, elle interdit qu'elle soit posée.

Désir, souhait, volonté, demande

De même qu'on a distingué et classé différents niveaux d'êtres inanimés, puis animés, on sera donc bien venu de distinguer, en les leur faisant correspondre, différentes façons de désirer. Les minéraux, si l'on peut utiliser dans leur cas la métaphore du désir, manifestent celui-ci par un mouvement vers le bas, à moins qu'il ne faille plutôt dire que ce mouvement coïncide avec leur « désir ». Les plantes se contentent d'attendre, sans pouvoir aller le chercher, ce qui peut les satisfaire, en l'occurrence la lumière du soleil et les sels minéraux présents dans le sol ou, pour certaines cultures en serre, le liquide chargé de nutriments dans lesquels on les fait baigner. Même les plantes carnivores attendent que les moucherons se posent sur la surface gluante de celles de leurs feuilles qui seront à même de les dissoudre et de les digérer. Les animaux, eux, se dérangent pour aller chercher nourriture et partenaire sexuel. Mais en eux, désir et besoin sont identiques : une fois le besoin satisfait, le désir cesse. Ce qui les met à l'abri du vice d'intempérance.

Avec l'homme apparaît la volonté. On la définit classiquement comme l'association du désir et de la raison : « Il y a volonté, quand on désire avec raison » *(Voluntas est, quae quid cum ratione desiderat)*[32]. Cette dernière est capable de dégager le concept général d'une réalité désirable, lequel concept n'est pas quantifié : un verre de vin n'est ni plus ni moins vineux qu'un muid. Le désir pourra donc porter sur « les pommes en général ». D'où la possibilité du vice et de toutes les formes d'addiction, qu'il soit gourmandise ou donjuanisme[33]. Mais la médaille a aussi son avers positif : le concept n'est pas non plus situé dans le temps. S'ouvre ainsi la possibilité de différer la satisfaction du désir et donc de réprimer l'empressement brouillon à s'emparer de son objet. La raison calculera bien plutôt les moyens susceptibles d'amener à la satisfaction du désir, permettant ainsi de monter des stratégies détournées et à plus ou moins long terme.

Chapitre IV
L'Homme

Nous nous trouvons donc devant une conception étagée de la providence. La providence est partout, mais elle ne l'est pas de la même façon : pour les minéraux, elle est là comme pesanteur, pour les plantes comme croissance, pour les animaux comme instinct. Il est temps de se demander comment se présente la providence quand elle s'exerce sur l'homme. Au moment de passer de considérations sur la façon dont la providence intervient dans les règnes minéral, végétal et animal à la prise en vue de son action sur l'homme, il conviendrait de procéder à une description de celui-ci et de ses caractéristiques. Car pour chacune de celles-ci ou, si l'on veut, pour chacune des dimensions de l'humain, il doit exister une providence qui lui corresponde.

Les deux pôles de l'anthropologie

Pour nommer une description de l'homme, il existe depuis le XVIIIe siècle un terme technique : l'« anthropologie ». Kant a écrit le premier chef-d'œuvre de cette discipline. Une telle science est un champ immense. Je ne voudrais ici que nommer deux pôles entre lesquels se déplace l'anthropologie moderne. Ils constituent deux façons de répondre à la question du rapport de l'homme à la nature. On conçoit l'homme comme un être de culture. On peut ensuite, au choix, accentuer la continuité ou la rupture de l'homme par rapport à la nature. D'un côté, on part aujourd'hui de l'idée selon laquelle l'homme n'a rien à voir avec la nature, parce qu'il s'arrache

constamment à celle-ci. D'un autre côté, on met au contraire l'accent sur ce que l'homme a de naturel, sur les comportements qu'il a en commun avec les autres primates, etc. L'homme serait de la sorte de part en part un être naturel ; parler d'esprit ne serait que vanterie et façon de se donner de l'importance.

Le plus amusant est la façon dont on louvoie entre les deux pôles, en les jouant l'un contre l'autre selon les cas, à la façon du fameux « argument du chaudron ». On trouve des exemples réjouissants de ces sophismes dans le domaine de ce qu'on appelle, de façon d'ailleurs maladroite, la « morale sexuelle ». Ainsi, quand on demande si l'homosexualité est, pour reprendre une expression maintenant passée de mode, un « vice contre nature », on reçoit deux réponses : 1) Bien sûr que non, et il est vain d'en tirer argument contre sa pratique, puisqu'on observe de tels comportements chez l'animal ; et 2) Bien sûr que oui, et c'est à son crédit, puisqu'on peut, voire doit, dépasser la nature, comme on le fait dans l'art, etc.

La question de l'homme est posée trop souvent sur le fond d'une distinction tranchée entre nature et histoire. La première serait statique, figée, si ce n'est éternelle, et en tout cas condamnée à se répéter dans des cycles perpétuels ; l'histoire serait en revanche changement, avancée, évolution – cette dernière notion, neutre, étant souvent confondue avec celle de progrès vers le mieux. L'humanité de l'homme serait constituée par un arrachement au naturel tellement radical que toute référence à la nature comme exerçant sur l'homme une quelconque influence, voire à une « nature humaine » qui imposerait à l'homme certains comportements, serait une erreur, que dis-je, une faute. L'homme est censé être l'animal sans nature, voire celui qui refuse la nature. Cette négation serait même constitutive de son humanité. Cette façon de voir se retrouve dans un kantisme, soit vulgarisé, soit au contraire radicalisé et orchestré en grand style, comme chez Fichte, qui écrit :

> Pour lui [celui qui pense de façon allemande], l'Histoire, et avec elle le genre humain, ne se développe pas selon les lois cachées et étranges d'une danse en rond, mais, d'après lui, l'homme authentique et digne de ce nom la fait lui-même, non pas en ne faisant que répéter ce qui existait déjà, mais en créant et en introduisant dans le temps ce qui est entièrement nouveau[1].

Il faudrait retracer ici la généalogie de cette façon de voir. Et examiner les intérêts qui ont présidé à sa montée en puissance. On

verrait comment l'idée de nature, d'abord invoquée par les « Lumières » contre un ordre social déterminé, devint gênante pour un projet de refonte totale de l'humain. Si une refonte de ce genre est nécessaire, si donc l'homme doit retourner au creuset, l'idée de nature devient un obstacle à écarter. Or il faudrait se demander si cette refonte est possible, et si oui, si elle est permise. Mais avant de traiter toutes ces épineuses questions, il serait souhaitable de commencer par faire l'histoire du projet de recréation de l'homme[2].

Il me semble plus important ici de procéder de façon positive, et de chercher une façon d'articuler plus souplement la nature et l'histoire, voire l'anthropologie dans son ensemble. Si l'on regarde les choses d'un regard médiéval, on ne peut peut-être pas régler le conflit, mais on peut tout au moins l'apaiser.

Nature et définition de l'homme

L'homme lui aussi a une nature. Mais celle-ci le concerne dans toute l'amplitude de ce qu'implique l'idée de nature. Comme on l'a déjà vu, la nature signifie, pour le Moyen Âge, la nature d'une chose. Cette nature s'exprime par une définition. L'homme est, selon la définition traditionnelle préfigurée par Platon et formulée explicitement par Aristote, ce qu'on traduit la plupart du temps par « animal rationnel » *(zōon logon ekhon)*[3]. Il ne s'agit pas d'une simple « caractérisation[4] », mais d'une définition en bonne et due forme.

Dans la caractérisation, on tente d'identifier une chose. Il suffit donc d'en indiquer une propriété caractéristique. Cela peut suffire à des fins pratiques. Sauf que les caractéristiques peuvent varier : quand je veux identifier un homme parmi les membres d'un groupe, il me suffit parfois de dire : « Celui qui a une moustache » ; mais il peut très bien la raser : la moustache ne le constitue pas comme celui qu'il est. Au contraire, dans une définition rigoureuse, on indique aussi bien le genre prochain que la différence spécifique. Il faut tenir compte des deux. Voire, l'indication de la différence spécifique nous renseigne plus sur ce dont il s'agit que son simple classement à l'intérieur d'un genre. En effet, dire « raisonnable » suggère déjà que ce que l'on qualifie ainsi possède déjà la vie et déjà, bien entendu, l'existence.

L'homme se singularise parmi les animaux par une série de

caractéristiques manifestes et qui ont donc été saisies dès très tôt. En gros, l'homme est l'animal doué de *logos*, il est l'animal qui vit dans une *polis*. On traduit, je l'ai dit, peut-être un peu vite, l'« animal raisonnable », l'« animal sociable » ou « politique ». Le mot grec *logos* est riche de sens multiples ; en effet, il ne signifie pas seulement la raison, la capacité de calculer (*ratio* vient de *reor*). Il est d'abord le langage articulé, avec tout ce que la possession de celui-ci implique.

Cela commence par la capacité d'avoir rapport(s) aux opposés. C'est un des sens de *logos*, dans le vocabulaire mathématique. Ce rapport simultané aux opposés implique que l'on peut choisir entre ceux-ci, ce qui relève de la liberté. Aristote l'implique dans sa théorie de la puissance *(dunamis)*. Il distingue celle qui est « sans *logos* » de celle qui est « accompagnée de *logos* » *(meta logou)*[5]. Il arrive que les médiévaux dégagent cette dimension de la liberté dans la prudence. Ainsi Raymond Lulle définit la prudence comme une « liberté du cœur *(libertat de coratge)* qui sait et veut choisir le bien et éviter le mal, ou choisir un bien plus grand et éviter un moindre mal[6] ».

En conséquence, le *logos* est à l'homme ce que le cœur est à l'animal selon la vision du monde prémoderne, à savoir l'origine de tout mouvement. Le mouvement proprement humain est l'action. L'homme agit ; les animaux, à proprement parler, n'agissent pas. C'est ce qu'avait déjà remarqué Aristote[7]. Thomas explique : « Parce qu'ils n'ont pas la maîtrise de leur action. En effet, ils n'agissent pas à partir d'eux-mêmes, mais ils sont mis en mouvement par un instinct naturel » *(quia non habent dominium sui actus. Non enim a seipsis agunt, sed moventur instinctu naturae)*[8]. Thomas suppose connue l'idée d'acte de la personne. Tout ce que fait un être humain n'est pas pour autant une action humaine[9].

De plus, le *logos* nous permet d'avoir un accès à des choses que nous ne pouvons pas voir. Pour l'invisible, Platon avait forgé un terme technique paradoxal : *eidos*, dont les langues modernes ont fait : « idée ». Dans le grec ancien de tous les jours, le mot signifiait ce qui est visible au plus haut point, chez l'homme, le visage. D'où l'air de famille que possèdent certaines actions qui, par exemple, sont toutes justes. Dans un de ses dialogues, Platon parle paradoxalement d'un « visage invisible » *(eidos aeides)*[10]. Comme le remarque Aristote, c'est uniquement par le langage, et donc non par les yeux, que nous prenons conscience de ce que nous appellerions, d'un terme

anachronique, les « valeurs[11] ».

J'ai rappelé un peu plus haut les deux façons dont la pensée prémoderne distinguait l'homme des autres vivants. Celui-ci était « animal rationnel » et « animal politique ». Rationalité et existence politique ne sont pas simplement juxtaposées. Les Anciens ont également réfléchi sur la division du travail social qui est au fondement de la vie politique, et ils ont parfois placé très haut les conséquences de celle-ci. C'est le cas d'un passage assez fascinant d'Avicenne. Le philosophe persan y tente une généalogie des fonctions supérieures de l'intellect. Selon lui, elles sont les conséquences de l'impossibilité dans laquelle l'homme se trouve de digérer ses aliments sans les accommoder, et donc de la nécessité qu'il a de les élaborer par des opérations complexes. En conséquence, il a besoin d'une division du travail. Et en dernière instance, il lui faut aussi un instrument par lequel communiquer entre spécialistes de divers métiers, à savoir le langage. C'est la présence du langage en l'homme qui explique le développement de ses fonctions mentales supérieures[12].

Dans l'ensemble que forme la définition traditionnelle de l'homme, les deux composantes, genre prochain et différence spécifique, ne sont pas simplement juxtaposées. Les propriétés qui constituent la différence spécifique de l'homme ne sont pas sans exercer un effet en retour sur celles qui en constituent le genre. En clair : dans l'homme, le *logos* fait aussi retour sur l'animalité et la détermine. Même en tant qu'être vivant, l'homme est exceptionnel. Il ne se comporte pas comme les autres animaux. En l'occurrence, il est à la fois meilleur et pire. C'est précisément parce que sa raison le rend capable de se représenter l'universel qu'il peut concevoir le vin en général ou le crumble aux pommes en général, lesquels ne constituent pas une quantité déterminée, celle qui étanche la soif et apaise la faim, laquelle est fixée chez l'animal[13]. L'homme peut donc trop manger ou trop boire. Les bêtes ne sont jamais bestiales. C'est justement parce qu'il n'est pas bête que l'homme peut être bestial[14].

Mémoire et histoire

L'homme dispose d'une mémoire. C'est une faculté étrange qui nous permet de rendre présent l'absent comme tel. La mémoire *(mnēmē)*

n'est pas la réminiscence *(anamnēsis)*, la réminiscence est plus que la mémoire[15]. En effet, la faculté mémorielle ne consiste pas seulement en un pouvoir de retenir une trace qui persistera ; elle implique la capacité d'aller rechercher ce qui a été oublié. D'où un paradoxe que Heidegger a évoqué : le mode d'être authentique du passé n'est pas le souvenir, qui le fait entrer dans le présent, et donc le dépouille de ce qu'il a de passé, mais bien une certaine forme d'oubli[16]. La mémoire suppose l'existence d'une capacité de se rapporter à l'absent comme tel. Les animaux ne possèdent pas cette faculté. Certes, on parle comme en proverbe d'une « mémoire d'éléphant ». Ils peuvent se souvenir d'un cornac qui leur a fait mal des années auparavant et s'en venger, à l'instar de la mule du pape chère à Alphonse Daudet. Cela veut dire que le mal passé demeure pour eux présent. C'est justement parce que, comme on dit, « un éléphant n'oublie jamais » qu'il n'a qu'une mémoire, non une réminiscence.

L'addition de la capacité de se ressouvenir et du *logos* donne l'histoire. La communauté que permet le langage dépasse les limites du temps présent. L'homme peut transmettre son expérience aux autres par le langage en général. D'abord à ses contemporains par le langage oral, puis aux générations futures par les différents moyens de stocker l'information – à commencer par l'écriture. En conséquence, l'homme vit une vie historique. Sa vie n'est pas seulement une « vivance » – si le français, imitant l'espagnol, pouvait le dire –, un être-en-vie *(zōē)* ; elle est aussi une vie qu'il mène *(bios)*, susceptible d'être remémorée et racontée en une biographie.

Le rapport d'un homme aux autres hommes n'est pas simplement celui d'un individu d'une espèce à un autre individu de cette même espèce. Il a rapport aux autres individus aussi comme engagés dans une histoire commune, rendue possible par des échanges de paroles. L'homme mène donc collectivement une vie historique dans laquelle il interagit avec, en tout cas comme horizon, l'humanité en sa totalité.

Le caractère historique de l'existence humaine se fait jour encore plus nettement au niveau de l'humanité comme espèce, ou plutôt comme collectivité de sujets parlants. On peut d'ailleurs remarquer que, dans l'histoire de l'humanité, l'historicité est élevée à une puissance supérieure. De plus en plus de domaines de l'expérience pénètrent dans le domaine de ce qui est historique. L'histoire est ainsi comme élevée au carré : l'histoire de l'humanité est aussi l'histoire de

l'historicisation croissante de la vie humaine. Cela se voit, par exemple, dans le fait que les hommes sont de moins en moins soumis aux cycles temporels qui rythment la nature et vivent de plus en plus dans une temporalité artificielle. Leur alimentation ne dépend plus des saisons, leur éclairage est affranchi de la lumière solaire, etc.

Ces méthodes sont le fait de l'espèce humaine dans son ensemble, et dans tout le parcours de son histoire. Elle ne cesse d'augmenter son savoir et son savoir-faire, dans la mesure où ces compétences se transmettent en se déposant dans la mémoire collective de l'humanité. On peut noter une conséquence importante : les problèmes qu'affronte le genre humain à la recherche du bien qui lui correspond en tant qu'espèce animale et raisonnable sont donc solubles, en principe, sur le long terme, à l'échelle de l'histoire globale de l'humanité.

Le progrès, dans le domaine où ce mot a sa rigueur, à savoir celui des sciences et des technologies, est donné en germe par la providence avec la rationalité inhérente à l'espèce, à charge pour celle-ci de développer les potentialités contenues dans ledit germe. Certains maux sont la conséquence de défaillances de l'humanité elle-même, comme par exemple les guerres. Quant aux maux physiques, en revanche, rien ne nous interdit de penser que ceux auxquels nous sommes exposés dans l'état présent de notre civilisation matérielle trouveront un jour leurs remèdes. Certaines maladies, qui étaient autrefois de terribles fléaux, ont été éradiquées à peu près définitivement. Il se peut, par exemple, que l'on découvre un jour le moyen de prévoir les tremblements de terre, les éruptions volcaniques et les raz de marée et de mettre à l'abri les populations qu'ils menacent.

La double idée de nature humaine

De la sorte, la nature humaine, telle qu'elle s'exprime par sa définition, consiste, comme toute définition, en un genre prochain et une différence spécifique. Celle-ci nous en apprend plus long que le genre. Le genre est jusqu'à un certain point superflu. Le Moyen Âge, quand il définissait l'homme, devait pourtant mentionner le genre animal, afin de distinguer l'homme des êtres rationnels qui ne sont pas des animaux. Il admettait en effet l'existence d'anges. L'homme

partageait avec eux la rationalité, et avec les animaux la corporéité et la sensibilité qu'elle entraîne. L'homme se comprenait soi-même comme un être amphibie, un être des confins, un horizon *(methorion)* entre deux niveaux d'être. Avec la modernité, les anges nous sont devenus étrangers. Nous nous imaginons que nous sommes les uniques êtres rationnels qui existent dans l'univers. De façon intéressante pour l'histoire des idées, l'effacement des anges fut compensé par l'émergence de la question de la pluralité des mondes habités[17]. On pourrait peut-être interpréter la soif avec laquelle nous cherchons de la vie sur d'autres planètes comme le symptôme d'un désir de calmer le vertige qui nous prend d'être seuls au sommet de ce qui est.

Les deux dimensions de la nature humaine entraînent une double signification de l'adjectif « naturel ». Ainsi, lorsque Thomas d'Aquin définit le « juste naturel » comme ce vers quoi penche la nature humaine, il précise aussitôt :

> Dans l'homme, on considère une double nature. À savoir, une selon laquelle il est animal, nature qui lui est commune à lui et aux autres animaux. Mais il y a une autre nature de l'homme, qui lui est propre en tant qu'il est homme, à savoir dans la mesure où, en se guidant sur la raison, il distingue le honteux et l'honorable. Mais les juristes n'appellent « droit naturel » que ce qui s'ensuit de la nature commune à l'homme et aux autres animaux, comme l'union du mâle et de la femelle, l'éducation des enfants, etc. En revanche, le droit qui est une conséquence de l'inclination propre de la nature humaine, à savoir en tant que l'homme est un animal raisonnable, les juristes l'appellent « droit des gens », parce que toutes les nations en usent : il faut respecter les promesses, ceux qu'on envoie en ambassade chez l'ennemi ont un sauf-conduit, etc.[18].

Cette distinction est l'héritière d'une vision graduée de la nature qui apparaît plus tôt au XIIe siècle[19]. C'est ainsi que le dominicain Roland de Crémone écrit :

> De même que les philosophes distinguent plusieurs sens de la nature, de même il faut aussi distinguer plusieurs sortes de droit naturel. Il existe en effet une sorte de droit ou de nature universelle, selon lequel on dit que toutes choses le désirent naturellement, c'est-à-dire le bien. Un désir de ce genre est une nature universelle et un droit de nature universel. Il se trouve en toutes les créatures. Et peut-être que ce droit ou cette nature provient *(exit)* de l'espèce, de la manière et de l'ordre. […] Il existe aussi une sorte d'autre nature ou de droit spécial qui se trouve dans les végétaux. C'est en effet du droit spécial des végétaux que de produire des feuilles et des revêtements pour leurs fruits *(cooperimentum fructuum),* comme le dit Aristote dans son livre sur les arbres, les plantes et les vignes… Il y a un autre droit spécial, qui est présent davantage chez les animaux, par lequel chaque animal s'accouple à son semblable, comme le dit Boèce. Il y a aussi d'autres droits qui sont spéciaux dans les animaux, c'est-à-dire des droits de nature, comme le fait que l'araignée tisse sa toile pour y attraper les mouches qu'elle mange. Et enfin il existe un droit plus spécial encore, comme la conscience *(sinderesis)* chez l'homme[20].

L'adjectif « spécial » est pris ici dans le sens rigoureux de « ce qui concerne l'espèce ». On remarquera que l'auteur n'hésite pas à attribuer un « droit » *(jus)* aux animaux, et même aux plantes, non sans s'appuyer sur Aristote. La même idée se retrouve chez des auteurs postérieurs[21]. On connaît la définition du « droit de nature » *(jus naturae)* par Spinoza comme étant la puissance que chaque chose possède d'exister et d'œuvrer[22]. C'est à ce niveau qu'elle trouverait sa rigueur.

De même, la répartition des sens de « naturel » selon les éléments de la définition en leur articulation graduée se retrouve dans les réflexions d'auteurs de la même époque[23].

En conséquence, si la raison est la nature même de l'homme, ce qui est contre la raison est du fait même contre la nature : « tous les péchés, dans la mesure où ils sont contre la raison, sont aussi contre nature[24] ». Parmi ceux-ci, il existe ce que l'on appelle communément des péchés contre nature, qui s'opposent à la dimension de l'homme comme être vivant. Thomas, après d'autres comme par exemple Alain de Lille, considère comme telle la sodomie, qui compromet la survie de l'espèce humaine[25]. Mais là aussi, c'est la raison qui décide qu'il faut conserver celle-ci, et donc s'abstenir des pratiques qui la menacent. Il n'y a donc là nul « biologisme », nul asservissement de l'homme à sa dimension animale. Il y a tout au plus une attention aux réalités dont seule la prise en compte permet une action véritablement efficace.

Nature et liberté

La coupure moderne entre nature et culture (ou liberté, etc.) vient d'une compréhension de la nature comme système de contraintes hétéronomes. Le Moyen Âge, en revanche, conçoit la nature comme un ensemble d'instruments, comme un système de sens analogue à un langage permettant l'usage libre d'un style.

L'artifice fait partie de la nature de l'homme. La nature n'est en rien l'état brut, mais la floraison ultime d'une réalité. C'est en ce sens qu'Aristote n'a pas besoin de la fiction moderne d'un « état de nature ». Il affirme au contraire que la cité est naturelle à l'homme, puisque c'est seulement dans son cadre qu'il peut réaliser toutes les potentialités dont il est porteur. Il est suivi sur ce point, contre l'idée

épicurienne et moderne (Hobbes, etc.) d'un état de nature, par Hegel[26]. Les arts et techniques sont eux aussi, selon les médiévaux, des efflorescences de la nature. Déjà Aristote suggérait qu'il est certaines choses que la nature est incapable d'œuvrer si elle est laissée à elle-même[27]. Ce sont ces choses-là que l'art mène à bonne fin, accouchant ainsi la nature de ses propres possibilités. Jean de Salisbury articule les deux en une formule équilibrée :

> La nature, bien qu'elle soit vivace, si elle n'est instruite, ne parvient pas à la virtuosité dans une technique ; elle est pourtant la mère de toutes les techniques et elle leur donne comme nourrice la raison, par laquelle elles progressent et se perfectionnent *(Natura […], quamvis vivida, nisi erudiatur, ad artis facilitatem non pervenit ; artium tamen omnium parens est, eisque, quo proficiant et perficiantur, dat nutriculam rationem)*[28].

La nature des Modernes

La philosophie moderne a une certaine tendance à ne considérer comme naturel dans l'homme que ce que celui-ci tient de son genre prochain, l'animalité. Leibniz le remarque à propos de Hobbes :

> Selon Aristote, on appelle naturel ce qui est le plus convenable à la perfection de la nature de la chose ; mais M. Hobbes appelle l'état naturel celui qui a le moins d'art, ne considérant peut-être pas que la nature humaine dans sa perfection porte l'art avec elle[29].

La philosophie moderne, comme l'a remarqué Louis de Bonald, réduit le naturel au natif[30]. En conséquence, elle conçoit la nature comme s'imposant du dehors à l'homme, désormais conçu comme purement intellectuel. Cette présence de la nature dans l'humain est ce que l'on appelle l'« instinct ». Le naturel de l'homme est un instinct. Il consiste à rechercher sa propre conservation. Selon Spinoza : « Toute chose, autant qu'elle le peut, s'efforce de persévérer dans son être » *(unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur)*[31]. La pensée moderne reprend ainsi des idées d'origine stoïcienne sur la tendance de chaque être à conserver son bon état *(status)*[32]. Thomas d'Aquin connaissait cette idée, qu'il trouvait dans Boèce :

> La providence a donné aux choses créées par elle cette cause suprême de la permanence, à savoir qu'elles désirent naturellement leur permanence, auant qu'elles le peuvent *(dedit enim providentia creatis a se rebus hanc vel maximam manendi causam ut quoad possunt naturaliter manere desiderent)*[33].

La pensée moderne ne néglige pas pour autant la différence spécifique de l'humain. Elle a même tendance à ne considérer qu'elle.

Mais elle la présente sous un autre jour. Ce qui relève de la raison n'est plus mis au compte de la nature de l'homme, mais de ce qui se distingue de celle-ci en en triomphant, c'est-à-dire l'artifice. C'est ainsi que l'Écossais Adam Ferguson (m. 1816) peut écrire :

> Nous parlons de la technique *(art)* comme distinguée de la nature ; mais la technique elle-même est naturelle à l'homme. Celui-ci est en quelque mesure l'artisan *(artificer)* de son propre corps *(frame)*, aussi bien que de son sort *(fortune)*, et il est destiné, depuis la première période de son existence, à inventer et à machiner *(contrive)*[34].

Cela vaut aussi dans le domaine du savoir. C'est pourquoi l'idée de méthode prend une importance considérable dans la philosophie moderne. C'est bien sûr le cas chez Descartes avant tout, mais pas uniquement chez lui. Descartes définit la méthode comme étant essentiellement artifice. Sa seconde règle consiste à

> conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusques à la connaissance des plus composés, et *supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres*[35].

La liberté humaine consiste alors à s'arracher à la nature. Non pas à la nature humaine, à ce qui est intérieur à l'homme et qui, de l'intérieur, le constitue. Mais à ce qui apparaît désormais comme *la* Nature, comme l'ensemble de ce qui est extérieur à l'humain, non humain, voire anti-humain, même si cet élément extérieur à l'humain est présent à l'intérieur de l'homme concret. Un dernier pas est franchi lorsque Kant réduit ce naturel en l'homme au « pathologique », à ce qui est subi, alors que seule est véritablement « agi » l'acte produit par pur respect pour la loi morale.

Chapitre V
La liberté humaine

D'après la règle que l'on a indiquée plus haut, la providence doit considérer l'homme comme tel, c'est-à-dire tel qu'il est marqué par le *logos*, dans la pluralité de ses niveaux.

Pour l'homme, en tant qu'être vivant, la providence est la même que celle qui s'exerce sur les êtres vivants en général. Pour l'homme en tant que doué de *logos*, il existe une providence qui promeut le *logos*, et qui le fait en se réglant d'après les différents niveaux de celui-ci. La providence doit donc concerner l'homme selon quatre dimensions : a) comme un être à qui il incombe de choisir ses actions, donc comme un être libre ; b) comme un être qui a un sens du bien, donc comme un être moral ; c) comme un être qui mène une vie qu'il forme lui-même, donc comme un être personnel ; d) comme un être qui a avec d'autres une mémoire commune, c'est-à-dire comme un être historique.

Avant d'examiner ces dimensions, il convient de risquer une formule générale sur le rapport entre la providence et le *logos*.

La providence devient prudence

La providence s'achève, chez l'homme, en lui donnant de quoi faire bon usage de ce qui le caractérise, le *logos*. Elle lui donne donc l'excellence dans l'usage du *logos*, la vertu, donc, qui correspond au *logos*. Cette vertu, vertu des vertus, clef de voûte des vertus, est traditionnellement appelée la « prudence », au sens grec de la *phronēsis*[1]. Dans la prudence, même si le concept philosophique ne coïncide pas avec le sens habituel du mot, celui-ci (regarder devant soi,

faire attention à ce que l'on fait) conserve un certain rôle. La philosophie contemporaine redécouvre l'importance de la *phronēsis*, en histoire de la philosophie comme en philosophie systématique[2]. Peut-être faudrait-il la compléter par, et l'articuler sur, une redécouverte de la providence. Il convient en tout cas de ne pas opposer l'une à l'autre.

Les deux mots « providence » et « prudence », en français comme déjà en latin, constituent un doublet, ce dont les Anciens étaient déjà parfaitement conscients, et ce qui leur permettait un jeu de mots bien attesté *(providentia / prudentia)*[3]. Ce doublet reçoit une profonde justification. En atteignant le niveau de l'homme, la providence traverse ainsi une radicale révolution. Elle était extérieure, elle devient intérieure ; elle était subie, elle devient agie. La providence devient prudence.

La formulation la plus achevée de cette idée se trouve peut-être dans un passage du traité des lois de la *Somme théologique* :

> Parmi les autres créatures, la créature raisonnable est soumise à la providence divine d'une façon plus excellente, dans la mesure où elle devient elle-même partie prenante de la providence et qu'elle exerce cette providence pour elle-même et pour les autres *(Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subjacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens)*[4].

Ailleurs, nous lisons :

> Entre les autres substances, les substances spirituelles sont plus proches du premier principe ; on dit donc qu'elles sont aussi marquées de son image. Ce pour quoi elles reçoivent de la divine providence, non seulement qu'elles en soient l'objet, mais qu'elles l'exercent *(Inter omnia vero alia spirituales substantiae magis primo principio appropinquant ; unde et ejus imagine insignitae dicuntur ; et ideo a divina providentia non solum consequuntur quod sint provisa, sed etiam quod provideant)*[5].

En conséquence, dans la providence, l'homme n'est pas seulement, voire pas principalement, l'objet passif de la sollicitude divine. Il en est tout aussi décidément le sujet actif :

> La créature raisonnable a part à la providence divine, non seulement du fait qu'elle est gouvernée, mais aussi du fait qu'elle gouverne *(Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare)*[6].

La participation à la providence est un trait de la dignité *(dignitas)* humaine, de la noblesse *(nobilitas)* de l'homme[7]. Cette idée de saint Thomas ne resta pas sans postérité. C'est ainsi qu'on la retrouve, par exemple, chez Giordano Bruno :

> Cette déesse qui atteint la vérité et lui est très proche a deux noms : providence et prudence ; elle s'appelle « providence » dans la mesure où elle exerce son influence et se

trouve dans les principes supérieurs, et elle s'appelle « prudence » dans la mesure où elle est actualisée *(effettuata)* en nous[8].

Être prudent, c'est donc répondre à la providence divine. C'est d'abord savoir que l'on est dans un monde créé. Et créé par un Dieu bon, non dans le monde qu'imaginaient les gnostiques, bousillé par un artisan incompétent ou truqué par un méchant démon qui en a fait un piège à âmes. Dans ce monde, nous n'avons pas à introduire le Bien à partir d'un ailleurs radicalement étranger. Ce monde a ses lois, qu'il faut respecter. Ce n'est pas seulement parce que, selon la formule bien connue de Francis Bacon, c'est en leur obéissant qu'on peut lui commander[9]. C'est aussi parce qu'elles sont les lois d'un monde sur lequel rejaillit la bonté du Créateur, et qui est donc respectable. La prudence, ce sera donc savoir que notre action s'insère dans un monde qui a son épaisseur propre, non dans une glaise indifférente et modelable à volonté.

Tenir compte des contraintes de la Terre est une mesure de prudence élémentaire. Négliger la prudence – même au sens le plus banal de ce mot – et accuser la providence une fois survenues les conséquences funestes de cette négligence n'est pas une conduite exceptionnelle. Rousseau l'avait déjà constaté dans ses réflexions sur le désastre de Lisbonne qui, en 1755, avait provoqué une crise de conscience chez les penseurs européens. Rousseau maintient que « la plupart de nos maux physiques sont encore notre ouvrage » et poursuit ainsi :

> La nature n'avait point rassemblé là vingt mille maisons de six à sept étages, et […] si les habitants de cette grande ville eussent été dispersés plus également et plus légèrement logés, le dégât eût été beaucoup moindre et peut-être nul. Tout eût fui au premier ébranlement, et on les eût vus le lendemain à vingt lieues de là, tout aussi gais que s'il n'était rien arrivé. Mais il faut rester, s'opiniâtrer autour des masures, s'exposer à de nouvelles secousses, parce que ce qu'on laisse vaut mieux que ce qu'on peut emporter. Combien de malheureux ont péri dans ce désastre pour vouloir prendre, l'un ses habits, l'autre ses papiers, l'autre son argent ! Ne sait-on pas que la personne de chaque homme est devenue la moindre partie de lui-même, et que ce n'est presque pas la peine de la sauver quand on a perdu tout le reste[10] ?

On peut discuter la validité de l'argument dans ce cas précis. On peut soupçonner et rejeter son primitivisme sous-jacent. Restent que sont posées ici deux questions pertinentes. Celle de la prudence, d'abord, ce mot étant pris en son acception la plus banale. Il y a toujours un équilibre à ménager entre les risques à prendre et les bénéfices qu'on est en droit d'espérer. Par exemple, sachant que les

terres volcaniques sont particulièrement fertiles, est-il sage de bâtir sa maison dans l'immédiate proximité des terres cultivables au flanc d'un volcan ? La seconde question est celle de la valeur respective à accorder à différentes catégories de biens, en l'occurrence l'intégrité corporelle ou les possessions extérieures.

Distance

La prudence consiste, littéralement et selon l'étymologie latine *(pro-videre)*, à « regarder devant soi ». Cela suppose qu'il y a quelque chose devant nous, dont une distance nous sépare. Quand cette chose est souhaitable, nous cherchons à l'atteindre en franchissant cette distance. L'homme a en commun avec les autres créatures qu'il existe entre lui et sa perfection une distance. Mais cette distance ne se présente pas de la même façon dans tous les cas ; elle varie selon les niveaux de l'être. On pourrait formuler quelque chose comme une loi de la distance : la distance entre nature et accomplissement est d'autant plus grande que la nature d'un être est plus complexe. Chez la pierre, elle est un simple déplacement local. Chez la plante, elle apparaît comme développement en trois dimensions, comme le remplissage du volume qui sépare la graine de la plante pleinement épanouie. La vie de l'animal n'est déjà plus un simple « être en vie » *(zōē)*, elle implique déjà le parcours d'une série d'événements *(bios)* ; la distance qui le sépare de son accomplissement est donc déjà quelque chose comme une biographie. Chez l'homme, elle est aussi une biographie, mais telle qu'elle raconte la formation et l'acquisition de savoirs et de capacités nouvelles, ce qu'on appelle l'« expérience ». L'addition de ceux-ci forme un niveau d'historicité original qui ne se laisse pas réduire à la simple énumération des stades traversés[11].

C'est parce que l'homme n'est pas d'emblée ce qu'il est, c'est parce qu'il a à « devenir ce qu'il est » qu'il peut se faire lui-même ce qu'il sera. De la sorte, la distance est une préfiguration de ce qui, dans l'homme, émerge comme la liberté.

Celle-ci est ce qui distingue l'homme du reste des êtres vivants, ce pour quoi elle est l'image de Dieu selon laquelle l'homme a été créé. La liberté le distingue bien plus décisivement que le reste de ses qualités, y compris la capacité de calculer à laquelle on réduit souvent

l'« intelligence ». Cette intelligence-là, nous n'avons aucune raison d'en refuser la possession aux animaux, au moins sous une forme élémentaire. Et nous avons encore moins de raison de la refuser aux machines. Sans pour autant que cela nous oblige à faire des ordinateurs des êtres humains ou, ce qui est pire, à faire des êtres humains des ordinateurs spécialement raffinés.

En effet, la définition classique de l'homme comme, en grec, *zōon logon ekhon*, traduite à l'accoutumée par « animal rationnel », est souvent rétrécie. Elle ne juxtapose pas tant l'animalité et la puissance de calcul que la *vie* et la *liberté*. Rousseau a donné à cette idée une formulation particulièrement percutante en proposant de modifier la définition traditionnelle de l'homme en substituant à la raison la « qualité d'agent libre[12] ». Mais si l'idée semble typiquement moderne, elle a des préfigurations dans la tradition aristotélicienne, comme par exemple chez Alexandre d'Aphrodise[13]. Elle est chez les Pères de l'Église, comme Grégoire de Nysse, qui voit « le plus beau et le plus digne des biens » dans ce qu'il appelle de différents noms : l'absence de maître *(adespoton)*, la souveraineté *(autexousion)*, le pouvoir sur soi *(autokrates)*, le fait d'être abandonné à soi *(aneton)*[14]. Dans le Moyen Âge latin, elle est impliquée par l'idée de saint Bernard de Clairvaux : nous sommes créés à l'image de Dieu (Genèse, 1, 26-27), et cette image n'est autre que la liberté[15]. Enfin, l'idée est puissamment orchestrée par le franciscain Pierre de Jean Olieu (Olivi), auteur de la seconde moitié du XIIIe siècle. Celui-ci écrit que nier le libre arbitre, ce serait nous retirer ce que nous sommes proprement, à savoir la personnalité, pour ne nous donner rien de plus que d'être « des sortes de bêtes intellectuelles, c'est-à-dire dotées d'un intellect » *(quaedam bestiae intellectuales seu intellectum habentes)*[16]. S'il avait vécu à notre époque, il aurait certainement eu mille choses à dire sur les questions liées aux ordinateurs et à ce qu'on appelle depuis peu l'« intelligence artificielle ». Il se serait par exemple demandé si une machine, bien plus capable que nous d'effectuer des calculs, pourrait « vouloir » quoi que ce soit.

Liberté et destin

Plus on monte dans l'échelle des êtres, plus les décisions prises par

la liberté (ou par les préfigurations de celle-ci) concernent de près le destin des êtres concernés. Et plus grande est la profondeur à laquelle l'être de ceux-ci est entraîné dans le domaine de la décision libre ; et plus elle se rapproche d'une autodétermination au sens strict du terme. Un adage scolastique affirme que *operari sequitur esse*, que chaque être agit selon ce qu'il est. Plus on s'élève, plus la relation s'inverse, et il est de plus en plus vrai de dire : *esse sequitur operari*, ce que nous sommes dépend de ce que nous faisons ; plus donc le « faire » affecte l'« être ». En bas, la pierre décide de l'endroit où elle sera en y tombant ; mais sa situation est une détermination extérieure qui n'affecte pas cela même qu'est la pierre. À moins que l'on ne croie, avec certains Anciens, que les pierres croissent au sein de la terre, et s'arrêtent de pousser une fois arrachées à leur milieu naturel. C'est pourquoi les mines étaient censées se reconstituer après l'extraction[17].

La plante décide de la manière dont elle poussera, dans le cadre d'une direction générale, en fonction des obstacles rencontrés : une pierre que la racine devra contourner, un tuteur que la plante grimpante devra chercher jusqu'à ce qu'elle s'y enroule. Sa vigueur dépend pourtant avant tout de la richesse de la terre où la graine est tombée, de l'abondance des précipitations, etc. Et le programme de ce qu'elle sera est déjà tout entier, en puissance, dans la graine.

L'animal décide de la manière dont il va se déplacer, vers un but identique – la nourriture, le partenaire sexuel. L'échec à trouver le partenaire sexuel entraîne l'incapacité à se reproduire et menace l'espèce. L'échec à trouver la nourriture entraîne la mort de l'individu.

Tout en haut de cette échelle, l'homme décide de ce qu'il *est*. Son sort lui est confié. Être signifie pour lui « vivre », non pas seulement au sens d'« être en vie », ni même de subir des événements, mais de *mener* une vie dans laquelle le passé est accumulé dans une mémoire consciente et inconsciente. Les décisions les plus minimes font boule de neige et deviennent des habitudes qui forment le caractère et influencent en retour les décisions encore à prendre en orientant les choix dans une direction déterminée[18]. La plus haute décision est la forme donnée à sa propre vie. Certains philosophes ont aperçu cela en proposant des doctrines selon lesquelles l'homme détermine lui-même, avant sa naissance, le genre de vie qu'il mènera. Dans le mythe final de la *République*, Platon raconte comment les âmes, avant de se réincarner, choisissent leur vie future. Kant parle de ce que l'on

nommera plus tard le « caractère intelligible ». Schopenhauer a développé et orchestré puissamment l'idée[19].

Les théologiens scolastiques ont conçu sous cet angle le problème posé par l'existence d'anges mauvais, déchus, devenus des démons. L'ange se détermine en un instant et de façon irrévocable. L'homme, en revanche, tel que nous en faisons l'expérience, n'est pas d'emblée tout ce qu'il est ; il lui faut le devenir en une durée qui lui permet certes l'endurcissement progressif, mais aussi le repentir et la confirmation dans le bien.

De l'image à la ressemblance

Les Pères de l'Église ont insisté sur le fait en réfléchissant sur la façon dont le livre de la Genèse dédouble le statut de l'homme par rapport à Dieu. Celui-ci est représenté comme disant « faisons l'homme à notre image et selon notre ressemblance » (Genèse, 1, 26). Les commentateurs juifs classiques ont porté peu d'attention à la redondance, au moins apparente, entre « image » *(ṣelem)* et « ressemblance » *(demūt)*. Ils ont préféré se concentrer sur le pluriel « faisons » et sur le référent des pronoms personnels suffixes « notre », expressions qui pourraient porter atteinte à l'unicité divine. « Faisons » s'adresse à la « famille d'en haut » (les anges), que Dieu associe par humilité à son œuvre créatrice ; et lorsqu'il est dit de Dieu qu'il fit l'homme « à *son* image », il s'agit de l'image de l'homme lui-même, comprise comme l'idée platonicienne sur le modèle de laquelle il est fait. C'est ainsi que comprend Rachi, critiqué sur ce point par Abraham Ibn Ezra[20]. Rachi se trouve d'accord avec l'interprétation classique d'un hadith de la tradition islamique – à moins qu'au contraire des sources juives plus anciennes n'aient influencé cette déclaration attribuée à Mahomet[21]. Maïmonide commente le verset en écartant toute représentation matérielle et visible des deux notions, mais il ne les distingue pas[22].

Pourquoi cette redondance apparente ? Parce que, répondent quant à eux les Pères, alors qu'être image est un fait statique, possédé d'emblée, ressembler demande un dynamisme, un effort pour s'assimiler – ce qui leur permet de redonner une actualité à la façon dont Platon caractérisait l'activité philosophique comme « imitation de

dieu ». C'est ainsi qu'Origène, peut-être le premier à interpréter le passage en ce sens, écrivit que, pour l'homme, « la plénitude de la ressemblance lui est réservée pour la fin, afin que, en imitant Dieu, il l'obtienne pour lui par ses propres efforts » *(propriae industriae studiis)*[23]. Après lui, et probablement aussi d'après lui, Basile de Césarée :

> Le Créateur a laissé ceci (la ressemblance) inachevé, à dessein, afin que ce soit de notre fait que la production du beau soit accomplie, et que le bien semble être nôtre, de sorte que la récompense nous soit due. Afin que nous ne soyons pas comme des tableaux sans vie *(eikones apsukhoi)*, terminés du fait des peintres, mais gisant au petit bonheur et ne contribuant en rien à la beauté qui est la leur. Images que celui qui les regarde et qui constate qu'elles ont été peintes avec grand soin en admirera et louera avec raison le peintre, mais ne tiendra aucun compte des couleurs elles-mêmes ou des toiles sur lesquelles elles ont été peintes. Afin donc que l'admiration vaille aussi pour moi et que je partage avec Dieu la louange que mérite ce bel art, il m'a laissé devenir selon la ressemblance de Dieu[24].

On peut deviner que c'est cette tradition qui a poussé le cardinal Pierre de Bérulle, bien des siècles après Basile, à reprendre la même comparaison :

> L'homme n'a pas été élevé comme les autres créatures au dernier degré de son être ; mais seulement doué de puissances et inclinations singulières, desquelles par succession de temps, il tire lui-même la perfection de son être ou sa ruine totale : comme s'il ressemblait proprement à un tableau duquel les premiers traits sont divinement tirés de la main d'un excellent ouvrier, qui laisse le pouvoir de le parfaire ou de le défaire, selon la condition des seconds traits qui y sont ajoutés. […] La profession du christianisme est à proprement parler un art de peinture, qui nous apprend à peindre mais en nous-mêmes et non en un fond étranger[25].

Ces mêmes Pères, et avant tout Grégoire de Nysse, ont souligné cette idée par une image : l'homme est son propre père et devient, selon ce qu'il veut, ange ou démon[26]. Dans le préambule du discours qu'on a intitulé par la suite *Sur la dignité de l'homme*, Jean Pic de la Mirandole a fait entrer l'idée parmi les lieux communs de la pensée renaissante : Dieu n'a donné à Adam fraîchement créé aucune place déterminée ; ce sera à Adam lui-même de monter ou de descendre[27].

À la limite, cela s'applique aussi à la vie en tant que vie éternelle. Notre sort après la mort dépend des libres décisions que nous aurons posées avant celle-ci. Que nous finissions au ciel ou en enfer, ce sera toujours de notre plein gré. Et, si nous choisissons de dire à Dieu un « non » définitif, nous condamnant nous-mêmes à ce qu'on appelle l'« enfer », c'est de notre plein gré que nous y resterons, comme un enfant boudeur qui préfère s'enfermer dans sa chambre plutôt que de

participer à la joie de sa famille. Pour reprendre une image due à C. S. Lewis, les portes de l'enfer sont verrouillées, mais c'est de l'intérieur[28].

Politique

L'homme comme vivant une vie sociale doit recevoir ce qu'il lui faut pour réussir cette vie sociale. Les philosophes de l'islam interprètent le prophétisme en ce sens. L'homme a besoin de savoir ce qu'il doit faire. Il lui faut une loi, et donc un législateur. La nature de celui-ci est laissée dans un certain flou, mais les philosophes se sont exprimés de telle façon qu'il était tentant d'y voir une sorte de portrait stylisé de Mahomet.

Pour le christianisme, la question politique ne requiert pas l'intervention directe de Dieu. Les médiévaux interprètent la formule « tout pouvoir vient de Dieu » *(ou gar estin exousia ei mē hupo theou / omnis potestas a Deo)* (Romains, 13, 1) d'une façon qui reprend au niveau politique leur compréhension de la providence. Les théologiens du pape ne cessent de rappeler la doctrine thomiste classique sur l'autorité politique. La formule de saint Paul signifie : Dieu a créé l'homme social, et appelé à vivre dans une cité organisée. La nécessité d'un gouvernement est donc divine. Mais Dieu n'intervient pas dans le recrutement des chefs, qui doivent normalement être choisis par le peuple. La question de savoir comment les gouvernants doivent être choisis reste ouverte : tirage au sort, primogéniture, élection par vote populaire ou acclamation d'un chef de guerre victorieux, cela ne fait pas de différence essentielle. L'idée sous-jacente est là aussi que Dieu n'a pas besoin d'intervenir dans un domaine où l'homme a été doté de tout ce qu'il lui fallait pour se débrouiller tout seul.

L'organisation sociale est expliquée d'une façon que l'on pourrait rapprocher du libéralisme politique. La division du travail est censée provenir d'une inclination qui est chez chaque individu l'effet de la providence divine :

> Cette répartition des divers métiers entre diverses personnes se fait sous l'action de la divine providence, selon laquelle certains ont plus de penchant pour tel métier que pour les autres *(Haec* […] *distributio diversorum officiorum in diversas personas fit divina providentia, secundum quod quidam inclinantur magis ad hoc officium quam ad alia)*[29].

Deux siècles plus tard, le philosophe juif catalan Gersonide formule

la même idée : il n'est pas nécessaire d'obliger chacun à n'exercer que sa profession – *ta heautou prattein*, diraient les Grecs –, puisque Dieu a donné à chacun le goût du métier qu'il exerce Il en déduit une critique de la cité idéale de Platon et des philosophes aristotélisants de l'islam médiéval *(falāsifa)*. Une telle utopie est inutile, puisqu'elle ferait double emploi avec la providence divine[30].

La théorie du droit divin des rois est au fond plus islamique que chrétienne. Dans le domaine chrétien, elle n'a en tout cas rien de médiéval, comme on le croit communément. Elle est au contraire typiquement moderne. Elle remonte aux XVIe et XVIIe siècles, et à la naissance de l'État absolutiste comme première forme de l'État moderne. Les auteurs au service des rois de France et d'Angleterre cherchaient à donner au pouvoir de leur employeur une légitimité ancrée en Dieu lui-même, devant lequel le roi est supposé être seul responsable.

On voit ainsi apparaître ce qui pourrait sembler un paradoxe : l'affirmation de la présence de la providence divine, loin de retirer la liberté à l'homme, soustrait en réalité celui-ci à l'emprise de qui que ce soit, individu ou collectivité, d'entre ses congénères.

Ledit paradoxe gagne en plausibilité si l'on procède à l'expérience inverse. La récusation de la providence divine laisse le champ libre à la domination de l'homme sur la nature, qui se trouve alors livrée sans réserve à celui-ci. Or, abstraction faite des questions que l'on peut légitimement poser quant à la faisabilité et la légitimité de l'entreprise, on n'a guère de mal à constater que ce qui se présente – et se vend – comme une domination de l'homme sur la nature s'avère en fin de compte être une domination de l'homme sur l'homme. Elle s'effectue par le moyen d'un contrôle de la nature par certains hommes qui en mettent les forces à leur service, au détriment d'autres hommes, et dans certains cas pour détruire ceux-ci[31].

Morale

Quant à l'homme, la providence le sauve en lui donnant de quoi être prudent. Elle n'intervient pas du dehors – que ce soit pour punir ou pour passer l'éponge ne fait guère de différence ; bien plutôt, elle permet à l'homme de redresser de l'intérieur ce qu'il avait perverti. La

prudence chrétienne implique ainsi un rapport original à la Loi. Ce rapport n'est pas la simple réception et application de celle-ci dans un système juridique. Il n'est pas même l'accueil de son don dans une joie psychologique et spirituelle, comme on le trouve dans le judaïsme où le don de la Torah est une fête.

Le rapport à la Loi est une appropriation de celle-ci, de telle façon que celui qui l'applique devienne comme le sujet de celle-ci. La conduite bonne cesse d'être la simple obéissance aux lois. Elle doit être acquisition de vertus. L'idée est sans doute lancée par Maïmonide, dans un texte que Thomas ne pouvait d'ailleurs pas connaître. Il y écrit : « Toutes les lois exercent les facultés de l'âme[32]. » Il va de la sorte plus loin que ceux qui, avant lui, avaient remarqué que la Loi recommandait les activités vertueuses de l'âme[33]. Le but des lois n'est pas seulement leur exécution, ni même l'exécution de commandements qui se trouvent coïncider avec l'excellence humaine. Il est avant tout la création d'un *habitus* chez celui qui leur est soumis ; il ne s'agit pas seulement de susciter des actions conformes aux lois, mais de former le sujet même de l'obéissance.

On sera donc bienvenu de cesser d'opposer de front la conscience et l'ordre de ce monde. La conscience cherchera au contraire à inscrire ses exigences dans l'ordre du monde, à faire que ce soient elles qui se lestent de ses régularités, pour orienter ledit ordre dans leur sens.

Chapitre VI
Le Libérateur

La providence promeut en l'homme le *logos*, dans toutes les dimensions qui ont été mentionnées plus haut. En l'homme, le *logos* prend la figure de la *liberté*. Cela pose un problème : comment peut-on agir sur une liberté, sur un être libre en tant qu'il est libre ? Seule une liberté peut agir sur une liberté. La providence doit donc agir sur la liberté en la *libérant*. On peut parler d'une « libération de la liberté », comme le fit Grégoire de Nysse[1]. L'homme constitue un cas particulier d'une règle générale selon laquelle l'action de Dieu est toujours une libération. C'est en tant que tel qu'Il se présente dans la Bible. « Libérateur » est comme sa carte de visite dès l'Ancien Testament : « Je suis YHWH ton dieu, qui t'ai fait sortir d'Égypte, hors de la maison de servitude » (Exode, 20, 2). Et pour les chrétiens, il n'est nullement indifférent que celui qu'ils considèrent comme le Christ s'appelle justement Jésus, Yešuʿa, « parce qu'il doit libérer son peuple » (Matthieu, 1, 21).

La liberté comme fin

Le principe de toute réflexion sur le rapport entre Dieu et la liberté est ainsi que la liberté, dans le plan de Dieu, n'est pas un moyen en vue d'une fin déterminée, ni d'aucune fin que ce soit. La liberté n'est pas un moyen, elle est la fin elle-même. On pourrait reprendre en le généralisant le mot d'un historien anglais du XIXe siècle, qui était d'ailleurs catholique, lord Dalberg-Acton : « La liberté n'est pas un moyen pour une fin politique plus haute. Elle est elle-même la plus

haute fin politique[2]. » On n'a pas à demander : la liberté pour quoi faire ? Si Dieu accorde la liberté, ce n'est pas pour que le créé puisse plus commodément faire quelque chose d'autre que, justement, être libre et agir librement. Saint Paul le dit en quelques mots : « Le Christ nous a libérés pour la liberté » (Galates, 5, 1).

La liberté advient à son tour selon le niveau de l'être qu'il s'agit de libérer. Pour les énergies les plus élémentaires, elle se présente comme *libération*, au sens où l'on parle de la libération de l'énergie nucléaire. Pour les mécanismes plus compliqués du vivant, elle est *déclenchement*, levée d'une inhibition. Pour les êtres historiques, elle est *délivrance* de la domination de puissances étrangères. Pour ceux parmi les êtres historiques qui, par un usage faussé de leur propre liberté, se sont engagés dans une impasse, la liberté se produit de façon historique comme une *rédemption* qui leur restitue leur liberté naguère paralysée[3].

On distingue souvent deux façons traditionnelles dont les théologiens se sont représenté la fin dernière de l'homme : l'école dominicaine insiste sur la contemplation de Dieu ; l'école franciscaine met l'accent sur l'union à Celui-ci par la volonté. Au-delà de leur polémique, elles coïncident en ce que toutes deux supposent la liberté. La chose est claire pour le second modèle. Mais le premier relève lui aussi du même idéal : la contemplation est en effet l'héritière de l'idéal antique du loisir et de l'occupation digne d'un homme libre, et donc « libérale », par opposition à « servile ». Contempler, c'est faire ce que l'on choisit de faire sans y être contraint par la satisfaction d'un quelconque besoin.

On demande souvent comment concilier l'action de Dieu et notre liberté. La question a été posée par de grands esprits et a reçu des réponses souvent profondes. Et pourtant, cette question ne devrait pas venir en premier ; elle est une sorte de luxe. La question de savoir comment accorder l'action de Dieu et notre liberté suppose en effet que nous sommes déjà libres. Or le sommes-nous vraiment ?

Dieu est avant tout celui qui libère. Pour savoir qui Il est, il faut l'écouter Se présenter Lui-même dans la Bible. Or, quand il le fait, Il rappelle l'exode : « Je suis YHWH ton Dieu qui t'a fait sortir du pays d'Égypte, de la maison des esclaves » (Exode, 20, 2). Cette phrase est la première des « dix paroles ». Le premier de ce qu'on appelle les « dix commandements » n'est justement pas un commandement, mais une parole. Dieu nous tient au courant de ce qu'Il est et, ce faisant, comme

on dit en argot, il nous « affranchit ». Cela éclaire le reste des commandements : ils sont la liste de ce qu'un homme libre ne daigne pas s'abaisser à faire. « Noblesse oblige » bien plus qu'elle ne permet la licence. Le paradoxe est déjà chez Aristote :

> Dans un ménage *(oikia)*, c'est aux hommes libres qu'il est le moins permis de faire n'importe quoi, mais toutes choses ou la plupart de celles-ci sont soumises à un ordre, alors que pour les esclaves et les bêtes, seule une petite part contribue au bien commun, et le plus gros se fait n'importe comment[4].

Les hommes libres se permettent moins de choses que les esclaves, à qui on peut laisser la bride sur le cou. Vu du dehors, ils semblent liés par mille contraintes, qui ne sont en fait que la monnaie de leur souveraineté.

La libéralité de Dieu : donner ou demander ?

Tous les êtres ne coïncident pas d'emblée avec le don dont ils ont besoin pour atteindre leur plein épanouissement. Certains doivent « devenir ce qu'ils sont ». D'où vient cette distance ? Et le retard qui en est la transposition dans le registre du chronologique ? Pourquoi les êtres sont-ils éloignés de leur plénitude ? Comment se fait-il que Dieu n'ait pas placé ses créatures dès le début dans l'état final ?

Les Pères de l'Église se sont posé la question. Dieu retiendrait-il jalousement quelque privilège ? Le Dieu chrétien aurait-il gardé une trace de cette « envie » dont Platon expliquait qu'elle ne convenait pas à la divinité ? L'Antiquité suit là-dessus les traces de Platon et refuse l'idée d'une avarice divine, ainsi chez Alexandre d'Aphrodise[5]. L'idée passe au Moyen Âge sans déperdition. Ainsi, dans le judaïsme, Jehuda Halevi reprend encore la formule et, sous une forme positive, écrit : « Le divin est généreux ; il veut du bien à tous[6]. » Dans le christianisme, l'idée d'une envie divine est exorcisée dans des formules tout aussi décidées : pour Boèce, Dieu est libre de cette pâleur verdâtre *(livor)* qui caractérise la physionomie de l'envieux ; Dante le suit presque mot à mot, et de même Jean de Meung[7].

Parmi les Pères, saint Irénée se pose ladite question à propos d'une exégèse du récit du péché originel. Il explique que l'homme était destiné – et le reste – à devenir comme Dieu, à entrer dans le processus d'assimilation à Dieu, ce que l'on appellera plus tard la « déification »

(theōsis). L'unique différence qui devra demeurer entre créature et créateur est que les premières auront par rapport au Créateur un retard que rien ne pourra jamais combler. Grégoire de Nysse explique que « la distance *(diastēma)* n'est rien d'autre que la création elle-même[8] ».

Certes, Dieu donne. Mais « donner », « don », etc., sont aussi des mots variables, qui dépendent de la façon dont ce qui est donné est reçu par le donataire, et se règlent sur celle-ci. On arrose une plante sans lui demander son avis. On place un aliment à la portée d'un animal, qui le prend à sa façon. On offre un cadeau à une personne en le lui tendant et en le priant de bien vouloir l'accepter (« s'il vous plaît »). Chaque être accuse réception à sa manière : la plante en poussant plus dru, l'animal en mangeant plus goulûment et en engraissant, la personne en remerciant.

Dieu demande-t-il quelque chose en échange ? Et si oui, que demande-t-il ? On trouve dans la Bible des textes qui suggèrent que ce qu'il faut faire pour satisfaire aux exigences divines ne requiert à vrai dire aucune explication. Après avoir retracé les étapes passées de l'histoire du peuple d'Israël, depuis la sortie d'Égypte, le Deutéronome fait dire à Moïse : « Et maintenant, Israël, que demande *(šo'el)* de toi YHWH ton Dieu ? » (Deutéronome, 10, 12). Ce qui suit commence par des formules vagues (« respecter, suivre, aimer, servir »), puis se rattache *in extremis* aux dispositions concrètes promulguées dans le livre même (« garder les commandements »).

La formule originale que reprend l'auteur du Deutéronome vient de prophètes comme Michée :

> Il/On t'a fait savoir, homme, ce qui est bien, ce que Yahvé réclame *(doreš)* de toi : rien d'autre que d'accomplir la justice *(mišpaṭ)*, d'aimer avec tendresse *(ahavat hèsèd)* et de marcher humblement *(haṣnea' lekhet)* avec ton Dieu (6, 8).

Le contexte indique que, négativement, il s'agissait avant tout de relativiser, sinon de rejeter totalement, les sacrifices sanglants. Qui désigne le sujet non nommé de l'hébreu, ou le « on » rendu par le passif grec ? Les exégètes en discutent. S'agirait-il de prophètes antérieurs dont le thème de prédilection serait rappelé en un maître-mot : la justice avec Amos, l'amour avec Osée, l'humilité avec Isaïe ? C'est bien possible. Mais ce que réclamaient ces derniers n'était rien que l'on ne sût déjà, rien que de grosses évidences, les « platitudes premières[9] ». Celles-ci ne sont donc exprimées que de la manière la plus vague. Il n'est pas dit *comment* accomplir la justice, *comment* aimer

avec tendresse, *comment* marcher avec humilité, etc. En d'autres termes, Dieu ne dicte pas de code civil, pas de morale, pas de méthode de spiritualité. Trouver comment réaliser ces exigences minimales est confié à la liberté humaine.

Le modèle végétal

Comment exprimer le lien avec la créature d'un Dieu qui ne demande rien à celle-ci ? Dans la Bible, le rapport entre Dieu et la créature qui récapitule en elle tout le créé, à savoir l'homme, est exprimé par une image végétale, d'abord dans le cas du peuple d'Israël : Dieu plante une vigne. L'image a probablement été inventée par Osée (10, 1), mais c'est Isaïe qui lui a donné toutes ses dimensions en une parabole :

> Mon ami avait une vigne sur un coteau fertile. Il la bêcha, l'épierra, il y planta du muscat. Au milieu il bâtit une tour, il y creusa même une cuve. Il en espérait du raisin, mais elle lui donna du verjus (5, 1-2 BJ).

Dieu, donc, est comparé à un vigneron qui aurait commencé par planter une vigne. La comparaison est juste, puisque Israël, qu'il s'agisse d'événements réels ou d'une reconstruction, a compris son histoire comme celle de la sédentarisation d'un peuple originellement nomade. Ce qui arrive ensuite dans le texte d'Isaïe n'a pas à nous intéresser ici. L'image est récurrente depuis lors dans tout l'Ancien Testament. Elle est reprise très consciemment dans plusieurs paraboles où Jésus réfléchit sur sa mission. C'est le cas dans les Évangiles synoptiques avec la parabole du semeur (Matthieu, 13, 1-9 et par.), et surtout avec celle des « vignerons homicides » (Matthieu, 21, 33-43 et par.), ainsi que dans le quatrième Évangile avec la parabole de la vigne et des sarments (Jean, 15, 1-8).

L'image connut un puissant développement lorsque les Pères de l'Église reprirent l'idée stoïcienne des « raisons séminales » : la création est le geste par lequel Dieu sème des germes qui se développeront chacun en son temps[10]. Et dans le célèbre carré magique et palindrome latin, l'énigmatique et dans doute intraduisible ROTAS OPERA TENET AREPO SATOR, « le Semeur » *(sator)* désigne probablement le Dieu chrétien.

Cette image nous aide à formuler une distinction fondamentale

entre « demander à » et « attendre de ». À une plante on ne demande rien. On ne *peut* d'ailleurs rien lui demander. En revanche, on attend qu'elle pousse, et on s'attend à ce qu'elle pousse si l'on a pris les précautions requises. Le vigneron « espère » *(qawweh)* que sa vigne donnera du raisin (Isaïe, 5, 2b. 4b) ; de même, Dieu attend de son peuple la justice (5, 7b). Certes, il arrive souvent que Dieu soit représenté comme s'adressant à son peuple, voire lui reprochant son infidélité. Est-ce pour autant une façon de lui demander quelque chose ? Nullement : même là où Dieu s'adresse à un être capable de l'entendre et donc à qui Il peut demander quelque chose, cette demande n'est pas autre chose qu'une façon de rappeler ce qu'Il attend.

Dieu n'attend rien de plus que de voir ses créatures se déployer selon leur logique immanente : croître là où il s'agit d'une plante, se mettre en recherche de sa nourriture et de son partenaire sexuel là où il s'agit d'un animal, etc. Dans le cas de l'homme, qui est un être à plusieurs niveaux, il faut considérer plusieurs plans : ce qui est attendu de lui comme être vivant, c'est de mettre en place les conditions de sa perpétuation. Comme être vivant doté du langage et de tout ce qu'implique sa possession, on s'attend à ce qu'il organise une vie sociale et politique, une vie morale, etc. En tout cas, rien de plus ici n'entre en jeu que la logique immanente de ce qu'il est.

J'insiste sur l'adjectif « immanent ». Pour l'élucider, il est commode de recourir à un vieux mot, celui de « nature ». Ce qui fait que la vigne produit des grappes de raisin, nous l'appelons communément la « nature ». Nous pouvons comprendre ce mot comme désignant soit une force de croissance qui saisit et entraîne l'ensemble du vivant (la Nature), soit ce qu'une chose est en son fond, auquel cas nous parlons de la « nature *de* » cette chose, en l'occurrence la nature de la vigne, qui est de produire du raisin, et non des bananes. Le premier récit de la création souligne cet aspect des choses dans une phrase assez lourde :

> La terre produisit de la verdure : des herbes portant semence selon leur espèce *(mīn)*, des arbres donnant selon leur espèce des fruits contenant leur semence » (Genèse, 1, 12 BJ)[11].

Reprenons l'image : Dieu ne demande rien d'autre aux choses qu'il a créées que ce à quoi les pousse la nature avec laquelle Il les a créées. Il attend que, et s'attend à ce que, les choses et les événements portent leurs fruits.

L'attente de Dieu : ancienne Alliance et nouvelle Alliance

Je donnerai de cette attente divine deux exemples, empruntés chacun à l'un des deux Testaments qui forment la Bible chrétienne.

Selon le second récit de la Création, Dieu mène à l'Homme tous les animaux pour voir si celui-ci va s'y choisir une partenaire – sans succès, ce sur quoi Dieu tire Ève de la côte d'Adam :

> YHWH forma de la terre toute bête des champs et tout oiseau des cieux et les mena à l'Homme pour voir *(li-r'ot)* comment il l'appellerait *(mā yiqra' lō)*. Et toute âme vivante que l'Homme appelait, c'était son nom (Genèse, 2, 19).

De même, une fois que l'Homme s'est déclaré insatisfait de tous les animaux et que Dieu a dû lui tirer une partenaire non plus de la glèbe du sol, mais de sa propre chair, c'est encore l'Homme qui nomme Ève « femme ».

Ce faisant, Dieu *attend* que l'homme nomme les animaux. Il consent donc à apprendre quelque chose de sa créature. Nommer, c'est introduire dans la sphère du sens. Le sens est l'œuvre de l'homme. De plus, en se taisant et en attendant la réponse, Dieu crée la condition première d'un dialogue avec l'homme : accepter celui-ci comme un partenaire qui a quelque chose à dire, voire qui « a son mot à dire ». On a là une préfiguration d'un mouvement de retrait de Dieu qui anticipe sur la façon dont, d'après saint Paul, le Christ s'est « vidé » *(kenōsis)* soi-même de sa divinité (Philippiens, 2, 7).

La scène correspondante dans le Coran raconte au contraire comment Dieu a enseigné aux hommes les noms des choses, savoir qu'il a refusé aux anges (II, 31)[12].

Dans le Nouveau Testament, on peut citer la bénédiction inaugurale de l'Épître aux Éphésiens :

> Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ, qui […] nous a élus en lui, dès avant la création du monde, pour être saints et immaculés en sa présence, dans l'amour, déterminant d'avance que nous serions pour lui des fils adoptifs par Jésus-Christ (1, 3-5 ; BJ)[13].

Le projet de salut comme adoption par Dieu est proposé à l'homme. Il englobe « toutes choses » qu'il s'agit de récapituler dans le Christ (1, 10). Mais ce qui est essentiel est que la réponse de l'homme à ce dessein divin antérieur à la création reste en attente.

Là aussi, une comparaison avec le Coran est instructive. Celui-ci

raconte lui aussi une scène qui se situe avant la création du monde et où fut scellé le « pacte » *(mītāq)* par lequel l'humanité s'est liée à Dieu. Toutes les générations à venir sont miraculeusement tirées des reins d'Adam et invitées, tout d'un bloc, à attester de la seigneurie du Créateur. Ce que, se rendant à l'évidence, elles font unanimement. De la sorte, l'humanité « témoigne contre elle-même » (VII, 172) en s'interdisant toute échappatoire : on ne pourra pas s'excuser en arguant de son ignorance. En effet, la réponse de l'humanité a été donnée dès avant l'histoire.

Dans le christianisme, le don de Dieu est antérieur à l'histoire ; mais la réponse de l'homme ne l'est pas. Bien au contraire, elle est monnayée dans le devenir historique. Et en un sens, bien plus, l'histoire n'est pas seulement un contenant pour certaines intrigues. La réponse de l'homme n'est rien d'autre que l'histoire même, cette histoire que cela même qui est proposé « aux cieux », l'élection par Dieu, rend possible. À l'invite de Dieu, l'homme reste libre de répondre. Certes, sa réponse positive est *attendue*, mais elle n'est pas donnée d'emblée, voire, elle inclut le risque d'un « non ». Elle n'est même pas « demandée » comme une condition : le don est déjà là, irrévocable. De la sorte, le temps de l'histoire n'est pas seulement la distance qui sépare l'homme de son propre accomplissement. Il est aussi celui de l'attente de Dieu (génitif subjectif), le temps pendant lequel Dieu attend la réponse de l'homme. Il y a de la sorte comme une espérance de Dieu qui précède celle de l'homme. Ce pourquoi l'espérance appartient à la triade des vertus que l'on appelle traditionnellement « théologales » – l'allemand dit plus simplement « divines » –, expressions qui prennent alors leur sens le plus rigoureux.

Libéralisme de Dieu

Dieu laisse donc à la créature la liberté, une liberté qui est d'autant plus grande que la créature est élevée. Thomas compare le comportement de Dieu à une politique que l'on pourrait s'amuser à appeler « libérale » au meilleur sens du terme :

> De même qu'il serait contre la logique *(ratio)* d'un gouvernement humain que les gens fussent empêchés par le gouverneur de la cité – si ce n'est de temps en temps et pour une

durée déterminée, à cause de quelque nécessité –, de même, il serait contre la logique du gouvernement divin que Dieu ne laisse pas les choses créées agir à la mesure de leur propre nature[14].

Dieu ne fait pas que laisser libre la créature. Il lui donne cette liberté. On peut même dire qu'Il lui délègue Sa liberté. S'il en est ainsi, la providence divine se trouve donc comme relayée. Et elle l'est par des facteurs qui sont de plus en plus nettement confiés à celui qui en bénéficie et qui est ainsi chargé de veiller sur soi-même et d'être comme une providence pour lui-même.

Il faut ici corriger une façon trop fréquente de se représenter la relation de la créature au Créateur quant à la liberté. On emploie trop souvent des expressions comme : Dieu *laisse* libre sa créature – et avant tout l'homme. Cela implique que la liberté serait une façon pour Dieu de se retirer du créé, de lui laisser du jeu. Dieu lâcherait la bride à ses créatures, et le ferait au plus haut point là où il s'agit de l'homme. La distance ménagée, le champ laissé, seraient l'espace même où pourrait se déployer la liberté. Cette « contraction » *(sustol*ē*)* de Dieu apparaît chez les Pères de l'Église, et en particulier chez Méthode d'Olympe (m. 312). Celui-ci écrit :

Il faut, soit parler d'une sorte de contraction *(sustol*ē*)* de Dieu, telle que, une fois advenue, il produirait ce dont il s'est retiré *(hupokhorein)* [à savoir l'espace laissé libre], soit que, n'ayant pas de lieu où se retirer, il se serait fabriqué Lui-même en même temps que la matière[15].

Dans le judaïsme, un millénaire plus tard, la doctrine du « retrait » divin *(ṣimṣum)* dans la Kabbale de Safed donna à cette façon de voir un ancrage métaphysique[16].

On pourrait même donner un sens positif à l'impression commune depuis le XIXe siècle d'un retrait de Dieu, par exemple dans le célèbre poème de Matthew Arnold sur la plage de Douvres, dans lequel le reflux de la mer est une métaphore pour le recul de la foi, ou dans la formule de Léon Bloy « Dieu se retire »[17].

L'image est assez plausible, et elle repose sur une expérience que nous avons tous faite. C'est celle de l'éducation d'un enfant, à qui ses parents accordent de plus en plus de liberté. Au début, le fœtus semble ne faire qu'un avec sa mère, en tout cas il lui est intimement lié, puis il s'en détache à la naissance. Le nourrisson dépend entièrement du lait maternel, puis est sevré et s'adapte à d'autres nourritures. L'enfant marche d'abord aidé par un adulte, mais ne fait vraiment ses premiers pas que quand il est lâché, etc.

À l'inverse, cette image a l'inconvénient majeur de suggérer que, plus la liberté est haute, plus augmente aussi la distance par rapport à Dieu. Que cette distance soit accordée par Dieu dans Sa grâce, ou qu'elle soit prise par l'homme dans sa révolte, ne change au fond rien au modèle sous-jacent.

En fait, si l'on prend au sérieux la doctrine de la providence que développe Thomas d'Aquin, il faut peut-être aller plus loin. On devra alors penser que la liberté n'a rien à voir avec la proximité plus ou moins grande avec Dieu, et que son intensité ne varie pas selon l'éloignement d'avec Celui-ci. Il faudrait tenter de penser la façon dont la liberté de Dieu est en phase avec celle de la créature. On rejoindrait par là la formule de saint Paul selon laquelle nous sommes les « collaborateurs de Dieu » (1 Corinthiens, 3, 9). Dieu est liberté suprême. Il doit donc être suprêmement proche là où la liberté est à son sommet. Voire, Dieu *s'investit* dans la liberté humaine plus que dans toute autre manifestation inférieure de liberté. La providence humaine qui rend l'homme maître et cause de ses actions est gouvernée par la providence divine[18].

Cet engagement de Dieu culmine dans l'incarnation du Verbe en Jésus de Nazareth. La formulation la plus intéressante en est le dogme orthodoxe tel qu'il a été défini au concile de Chalcédoine : deux natures, divine et humaine, en une personne unique. Ce que le dogme exprime de façon statique, Maxime le Confesseur a eu le mérite de le prolonger en y voyant un processus dynamique, à savoir, l'accord de deux volontés libres qui se mettent en phase sans pourtant se confondre. C'est ce qu'il fait dans son interprétation de la prière de Jésus à Gethsémani (Matthieu, 26, 39)[19]. De la sorte, la nature humaine du Christ fait en tant qu'humaine exactement ce que fait aussi sa nature divine en tant que divine.

En aucun cas la liberté humaine et celle de Dieu n'entrent en conflit. Au contraire, c'est en participant à la liberté divine que l'homme devient libre. Un certain prométhéisme moderne se représente les deux libertés comme se disputant un même champ d'action. Le modèle des vases communicants structure inconsciemment notre représentation de la relation entre Dieu et l'homme. Or c'est notre bien que cherche Dieu, non le sien. Dieu ne demande pas, parce que ce n'est pas son intérêt qu'il cherche. Thomas d'Aquin le dit en une formule magnifique :

> Dieu n'est offensé par nous que du fait que nous agissons contre notre propre bien *(Non […]*

Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus)[20].

Le scolastique latin médiéval reprend ce faisant la question du prophète Jérémie, à propos des offrandes de gâteaux et de libations à des dieux autres que celui d'Israël : « Est-ce bien moi qu'ils blessent – oracle de YHWH –, n'est-ce pas plutôt eux-mêmes, pour leur propre confusion *(le-maʿan bošet peney-hem)* ? » (Jérémie, 7, 19). Dans le judaïsme, Saadia Gaon (m. 942) cite le verset en expliquant pourquoi Dieu permet l'existence de ce qui lui déplaît dans le monde :

> L'homme ne trouve répugnante une chose que si elle lui nuit, mais Notre Seigneur (= Dieu) ne trouve pas ces transgressions répugnantes par rapport à Lui-même, puisqu'il n'est pas possible qu'un quelconque accident l'atteigne. Il les trouve répugnantes pour nous, parce qu'elles nous nuisent. En effet, si nous agissons injustement envers Lui et qu'en conséquence nous ne Lui reconnaissons pas ce à quoi Il a droit, nous agissons stupidement. Et si l'un de nous agit injustement envers un autre, nous nous perdons nous-mêmes ou nous perdons notre fortune. Puisque ce qu'il en est a été ainsi clarifié, il n'y a rien de choquant à ce qu'il existe dans Son monde ce que nous trouvons répugnant, nous, et ce dont il nous a exposé que c'est répugnant à ses yeux, à cause de nous, par pitié pour nous[21].

Il serait donc opportun d'en finir une bonne fois avec le modèle « païen » de l'échange avec le divin, qui ne nous donne que si nous commençons par lui donner, de telle sorte que l'orant dit au dieu qu'il prie ou auquel il sacrifie : « Je te donne pour que, toi aussi, tu me donnes » *(do ut des)*[22]. Ce modèle a été bien vu par Aristophane. Comme le dit ironiquement un de ses personnages pour justifier son refus de mettre ses biens à la disposition de la cité communiste que les femmes ont fondée, il faut prendre exemple sur les dieux : tels que les représentent leurs statues, ceux-ci tendent la main, non pour donner, mais pour recevoir[23].

Dieu comme espace libre

Le but dernier de tout le dispositif de libération monté par Dieu est la vie *en* Dieu. Bien sûr, lorsqu'il s'agit de parler de Dieu, tous les concepts deviennent des images et ne sont que cela. Mais il y a des images meilleures que d'autres. Et ce qu'implique la préposition « en » est de grande portée. Nous avons tendance à nous représenter Dieu comme un objet, de préférence comme un objet qui combinerait ce que le fait a de brut et ce que la matière a de solide et d'infrangible. Ainsi le « bloc pesant de granit noir » que rêvait un personnage de Saint-

Exupéry, en une parodie du « rocher d'Israël »[24]. Ou nous l'imaginons comme un foyer où viendraient se concentrer tous les rayons du monde, une clef de voûte qui capterait toutes les ogives.

Il faut apprendre à imaginer Dieu comme un espace, comme un champ d'action, voire comme une piste de danse. C'est d'ailleurs ainsi que l'Ancien Testament le représente, implicitement du moins, comme un pays, et la vie avec Lui comme une façon d'habiter ce pays.

Chapitre VII
Le Bien

Le Bien que cherchent toutes choses et que la providence met à leur disposition à la mesure de leur nature et du désir qui l'exprime, ce Bien est lui-même variable.

Finesse croissante du bien

Plus on s'élève sur l'échelle des êtres, plus le bien est l'objet d'une saisie fine. Et, en conséquence, plus cruellement aussi son absence est ressentie. Dante le dit clairement : « Plus une chose est parfaite, plus elle sent le bien et de même la douleur » *(quanto la cosa è più perfetta / Più senta il bene, e cosi la doglienza)*[1]. La fragilité et la sensibilité croissent ensemble. Une pointe aiguë n'en est que plus facile à émousser[2].

De même, plus les activités par lesquelles le bien est obtenu sont complexes : la pierre ne peut aller que dans une seule direction ; la plante, qui est pourtant terreuse, donc lourde, doit déjà remonter à contre-courant vers la lumière ; l'animal, comme individu, doit adapter ses déplacements à ceux des sources de nourriture, et, comme espèce, il doit déployer pour se reproduire des stratégies de plus en plus fines et par suite de plus en plus risquées.

En même temps, les activités en question sont de plus en plus laissées à la discrétion de celui qui les exerce. La pierre n'a pas le choix, et se précipite en ligne droite vers le bas ; à l'inverse, l'air – ce que nous appelons, depuis Jean-Baptiste van Helmont, le « gaz » – jaillit vers le haut. Il en est ainsi, par exemple, d'une outre gonflée d'air et que l'on essaie de plonger dans l'eau[3]. La plante peut déjà contourner l'obstacle

posé sur elle et ressortir vers la surface. L'animal peut ajouter au détour dans l'espace le détour dans le temps, et se mettre à l'affût de sa proie, voire l'attendre pendant des mois.

Au sommet se trouve l'homme. C'est à lui par excellence que les choses doivent être remises. L'idée est déjà chez Épictète, qui donne au divin, selon l'école stoïcienne, le nom propre de Zeus :

> Non seulement, il t'a constitué [ce que tu es], mais il t'a confié *(episteusen)* et remis en dépôt *(parakatheteto)* à toi-même[4].

Le mystique musulman Hassan al-Basrî l'exprime ainsi – si l'on peut suivre la traduction de Louis Massignon –, en une formule hardie :

> Allah a créé les serviteurs [les hommes] et leur a confié leurs propres affaires *(inna 'Llaha ẖalaqa 'l-'ibāda fa-fawwaḍa ilay-him umūra-hum)*[5].

L'homme peut réussir, mais il peut aussi tout gâcher.

Un bien variable

La nature du bien que la providence permet d'atteindre est elle aussi variable et évolue en fonction du niveau de l'être sur lequel la providence veille. Chaque être cherche son bien. Mais le bien n'est pas la même chose pour chacun de ces êtres. On peut cependant en donner une caractérisation provisoire qui vaudra pour tout ce qui est. Selon la vision du monde antique, le bien est ce qui permet à une chose d'être préservée dans ce qu'elle est. Ainsi Platon, qui parle du bien comme de ce qui assure le salut d'une réalité *(to sōzon)*[6]. Cela ne veut pas dire seulement que le bien conserve ce dont il est le bien. « Sauver » une réalité, c'est aussi lui rendre justice, lui accorder ce dont elle est digne. C'est en ce sens que la science antique se préoccupait, selon le problème que Platon aurait posé à ses disciples, de « *sauver* les phénomènes[7] ».

L'éternel est meilleur que le non-éternel[8]. Ce présupposé central de la métaphysique ancienne, comme je l'ai rappelé plus haut, a été repéré et critiqué par Bergson au nom de ce qu'il appelait un « évolutionnisme vrai[9] ». Cela peut coïncider avec la conservation dans l'être, mais pas entièrement. Il y a un excès du bien par rapport à la simple permanence. Plotin a exprimé cette évidence en une formule lapidaire : « Rester dans un état ne suffit pas, encore faut-il que cet état

soit le bon[10]. »

Pour l'élément, le bien consiste à gésir dans son lieu naturel. Le bien pour les choses (le minéral) est de rester le plus possible là où elles sont. La pierre est un morceau d'élément, elle n'est pas un individu d'une espèce. L'être vivant est justement individu d'une espèce. Comme individu, il persévère dans l'être en se nourrissant. Son métabolisme le fait comme glisser sur une matière qui change selon ses propres lois. La permanence de l'espèce est la façon dont elle passe d'un individu à un autre en une sorte de *surf-riding* constant. Pour l'espèce humaine, la permanence est médiatisée par une mémoire. Sa permanence est non plus simplement survie de l'espèce, mais continuité d'une histoire. Pour la personne, la permanence est de persévérer sur une lancée dans un destin. Elle récapitule les modes de permanence des niveaux inférieurs : garder son corps en bon état, conserver le souvenir de son passé, etc. L'immortalité, dans la mesure où nous pouvons l'imaginer, n'est pas la permanence d'un noyau incorruptible – comme on l'a pensé trop souvent – mais plutôt l'absolutisation d'une historicité bien plus radicale que ce qui peut s'en réaliser dans notre vie terrestre[11].

En outre, plus on s'élève sur l'échelle des êtres, plus aussi le bien pour une réalité s'écarte d'une pure et simple coïncidence avec soi. La pierre se contente de reposer en soi. La plante dépasse constamment ses limites en croissant en taille. L'animal se déplace. L'homme connaît une histoire. C'est déjà vrai au niveau de l'homme comme individu appartenant à l'espèce *Homo sapiens*. La mutabilité de l'homme est un trait positif de sa condition. Grégoire de Nysse a su l'exprimer en une formule au fond assez révolutionnaire :

> Peut-être le fait d'être ainsi disposé que l'on veuille à chaque fois posséder plus dans ce qui est bien *(en tō kalō to pleon ekhein)* est la perfection *(teleiotēs)* de la nature humaine[12].

Grégoire était parfaitement conscient de se situer à contre-courant de la mentalité antique, qui accorde une valeur plus grande à ce qui est immuable. En effet, dans une autre œuvre, il tend à rassurer ceux qu'inquiète le caractère labile de la condition humaine :

> Ce qui semble être effrayant – je veux dire, que notre nature est changeante *(treptē)* –, notre discours a montré qu'il est comme une aile permettant de voler vers les réalités meilleures, si bien que ce serait pour nous une perte que de ne pas être susceptible d'une altération en direction de ce qui est meilleur. Qu'il ne se chagrine donc pas, celui qui considère dans [notre] nature ce qui se prête au changement, mais, s'altérant totalement vers ce qui est

> meilleur, et se transformant de gloire en gloire, que ce soit ainsi qu'il se change, et devenant constamment meilleur par un accroissement quotidien, se perfectionne à chaque fois, sans jamais parvenir à la limite de la perfection. Car en fait, la perfection véritable, c'est de ne jamais s'arrêter de grandir vers ce qui est meilleur, et que la perfection ne soit définie par aucune limite[13].

Pour l'homme en ce qu'il a de plus proprement humain, le bien est d'adhérer à Dieu : « Le but de la créature raisonnable est d'adhérer à Dieu » *(finis autem rationalis creaturae est adhaerere Deo)*[14]. La formule vient de la traduction latine d'un psaume : *mihi adhaerere Deo bonum est* (Psaume 72, 28), qui suit le grec de la Septante, « coller à » *(proskollasthai)*, là où l'hébreu parle seulement de « proximité » *(qirba)*. Elle est citée dans tout le Moyen Âge, à commencer par saint Augustin qui le fait à plusieurs reprises, parfois en variant les préfixes : *inhaerere*, *cohaerere*[15]. Il s'agit d'une adhésion, non d'une adhérence comme celle des huîtres. Il s'agit donc d'un acte de liberté, non d'une soumission passive à une volonté divine qui s'imposerait de l'extérieur. On rejoint par là l'idée de la divinisation de l'homme *(theōsis)* présente dans la patristique grecque.

Historicisation

L'action humaine ne coïncide pas d'emblée avec ce que les hommes ont l'intention d'obtenir par leur action. L'action nous échappe et nous entraîne au-delà de ce que nous voulions. Le fait a été constaté depuis longtemps. Ainsi, Adam Ferguson écrit :

> Chaque pas, chaque mouvement de la multitude, même pendant ce que l'on qualifie d'époques éclairées, sont accomplis avec un aveuglement égal envers le futur ; et les nations trébuchent sur des institutions *(establishment)* qui sont effectivement le résultat de l'action humaine, mais non l'accomplissement d'un quelconque dessein *(design)* humain[16].

La mention des « époques éclairées » est particulièrement intéressante. Même les époques éclairées sont aveugles. Peut-être pourrait-on aller plus loin que Ferguson, jusqu'à dire que ce sont *surtout* ces époques qui le sont. Il est en effet remarquable que cette prise de conscience des limites de l'action humaine date justement de l'époque dite des « Lumières », où le projet d'une prise de contrôle de son destin par l'humanité occupe dans la mentalité de l'époque une position centrale. Ce projet en constitue même la définition, si l'on en croit la célèbre réponse de Kant à la question « Qu'est-ce que les

Lumières ? » : la fin de la tutelle, l'émancipation, l'âge adulte[17]. Ainsi donc, l'humanité éclairée serait aveugle aux conséquences de sa propre action. Ferguson dit prudemment : « même » ces époques, ce qui implique que les autres, qui n'ont pas bénéficié des lumières de la raison, agissent avec sur les yeux le même bandeau que les époques éclairées. Et de fait, on ne voit pas pourquoi les hommes des âges plus reculés auraient été plus conscients de ce qu'ils font. Le « ils ne savent pas ce qu'ils font » du Christ en croix implorant de son Père le pardon de ses bourreaux (Luc, 23, 34) se laisserait aisément généraliser. Mais peut-être faut-il que l'humanité éclairée plaide une telle ignorance, précisément une fois qu'elle lance le projet de prendre en main son propre destin, et de ne plus le laisser à des instances extérieures comme la Nature ou même Dieu. Cela lui permettra en effet d'échapper à la responsabilité qu'implique un tel projet, celle des échecs ou même des crimes qu'il pourrait entraîner, que les époques antérieures pouvaient mettre au débit de la nature imprévisible en ses caprices (et spécialement de la matière rétive) ou d'un Dieu aux desseins impénétrables[18].

Conservation

Dans l'agir humain, changement et conservation coexistent, et même coïncident, réalisant ainsi quelque chose comme le « mouvement immobile » *(kinēsis akinētos)* des néoplatoniciens. Sur ce phénomène, je n'ai rien trouvé de plus clair et de plus profond qu'une page de lord Acton, que je me permettrai donc de reproduire ici, en dépit de sa longueur. Le contexte circonstanciel en est avant tout politique, mais on peut aisément en élargir la portée jusqu'à la généraliser. La voici :

> C'est de la pure idolâtrie politique que d'imaginer que les formes de gouvernement seraient valables en elles-mêmes ; le droit de prescription ne peut pas s'appliquer au rôle représentatif de la constitution. Il n'y a pas d'état idéal à réaliser, ni d'âge d'or à préserver. La sagesse de nos ancêtres ne nous lie pas à ses produits, mais par son exemple. En même temps que leurs lois et leurs institutions, nous avons hérité d'eux la méthode par laquelle ils légiféraient et gouvernaient, et par laquelle nous avons à améliorer et à modifier ce qu'ils nous ont laissé. La plus grande preuve de leur sagesse pratique, et la plus grande leçon qu'ils nous enseignent, est qu'ils ont pourvu aux besoins qui étaient effectivement éprouvés et aux circonstances dans lesquelles ils vivaient avec un soin tel que leurs lois cessent de convenir à une époque qui a changé. Des lois et des institutions qui seraient aussi bonnes pour un âge que pour un autre ne sont bonnes pour aucun. La prescription n'a aucune autorité dans la représentation, et le mérite de tout gouvernement réside dans la

représentation.

C'est seulement dans le domaine de la nature que l'idée est incluse dans la réalité et que tout ce qui devrait être est. Dans le monde moral, ce qui est effectif ne coïncide pas avec l'idéal, et de ce fait il est transitoire et provisoire. C'est notre devoir que de nous efforcer de restaurer l'harmonie et la coïncidence par notre action volontaire. Dans la nature, là où la combinaison des deux existe nécessairement et où l'idée est toujours réalisée, il n'y a rien que de la répétition ; il n'y a ni changement ni progrès. Mais dans le monde moral, l'obligation de travailler continuellement pour restaurer l'identité des formes avec leur substance est une source d'activité perpétuelle et de mouvement. Le principe du conservatisme idéal est un principe de progrès, non de stagnation[19].

On connaît la phrase par laquelle Tancrède, le neveu du prince Salina, dans *Le Guépard* de Giuseppe Tomasi di Lampedusa, résume l'attitude correcte à adopter dans les époques de grands bouleversements sociaux : « Si nous voulons que tout reste comme c'est, il faut que tout change » *(Se vogliamo che tutto rimanga come è, bisogna che tutto cambi)*[20]. Cette maxime est devenue tellement célèbre que la langue italienne a forgé l'adjectif *gattopardesco* pour décrire le comportement paradoxal qu'elle recommande. Mais finalement, elle énonce plutôt une vérité générale de la condition historique de l'humanité. Dépouillée de la connotation ironique qu'elle prend dans le roman sicilien, elle rejoint les développements de lord Acton et en donne un résumé au fond assez fidèle.

Sacrifice

Le moment « changement » dans la dialectique qui structure l'histoire humaine peut aller à l'extrême. La recherche de son bien propre par un être d'un rang supérieur peut entraîner que le bien propre d'un être inférieur soit sacrifié. Cela vaut d'abord, de façon tout à fait manifeste, d'une espèce à une autre, voire d'un genre à un autre. Ainsi, le bien de la plante exige que ses racines fassent éclater la pierre qui fait obstacle à sa croissance. De même, le bien de l'animal herbivore exige qu'il détruise les plantes dont il se nourrit. Celui du carnivore, qu'il tue d'autres animaux quand il les dévore.

Mais cela vaut aussi, de façon moins visible, à l'intérieur d'un même individu. Pour en prendre conscience, il suffit de regarder un arbre. Le bien propre de celui-ci, comme de toute plante, est de pousser vers le haut pour profiter de la lumière du soleil qui lui permettra de faire la synthèse de la chlorophylle. Mais le bien de l'élément terreux dont la

plante est faite est au contraire de reposer en bas. Cela se voit de la façon la plus concrète lorsqu'une partie de celle-ci se trouve séparée du tout auquel elle appartient : une branche arrachée à l'arbre tombe à terre, comme l'arbre entier que le bûcheron a abattu ; le fruit qui pend à l'arbre tombe lui aussi à terre quand son pédoncule cède au poids de ce fruit parvenu à maturité.

Certes, la plante s'enracine en s'enfonçant dans le sol, suivant ainsi la direction naturelle de ses éléments constitutifs. Mais c'est seulement pour permettre à celles de ses parties qui émergent de la terre une montée plus verticale encore en leur assurant une plus grande stabilité. Et l'enracinement n'a rien d'une chute. Il constitue plutôt quelque chose comme une montée inversée. En effet, le « haut » de la plante ne coïncide pas avec le « haut » de l'univers. La croissance de la plante vers le haut sacrifie donc le bien de l'élément terreux.

On remarquera que nous ne sommes pas ici en présence du cas dans lequel la partie se sacrifie pour le tout. Ce dernier cas est bien connu. Ainsi, le membre se sacrifie pour l'organisme entier. Cela se passe d'une façon toute spontanée. C'est ainsi que, nous sentant trébucher, nous portons instinctivement nos mains en avant pour ne pas nous recevoir sur la figure. Ce cas est en même temps, au fond, assez simple. On peut y voir une application automatique d'une arithmétique élémentaire. C'est celle du Grand Prêtre dans le Quatrième Évangile : « Il vaut mieux qu'un seul meure pour le peuple » (Jean, 11, 50).

Ici, en revanche, le cas est plus compliqué. Les éléments terreux et aqueux ne sont pas à proprement parler les parties d'un tout qui comporterait d'autres composants. La plante, depuis la graine jusqu'au fruit, n'est faite de rien d'autre que de terre et d'eau. Ces deux éléments constituent bien plutôt la matière de la plante, et ils se distinguent de la forme qui leur impose sa logique propre. En des termes plus modernes, mais en restant dans des mots de la même famille, on parlerait, plutôt que de « forme », de l'« information » contenue dans la graine et qui va dicter le programme selon lequel la plante va se développer.

Si l'on peut se permettre de parler par image, le « bonheur » des particules de terre présentes dans la plante dépend de la capacité qu'elles ont de se considérer non comme terre, mais comme plantes. Ce qu'elles sont aussi en toute vérité. Ce n'est pas par fiction qu'elles le font, puisque la plante transforme effectivement en sa propre

substance les éléments dont elle se constitue.

Le cas n'est pas identique pour un oiseau qui défend son nid, comme l'avait déjà constaté Platon, qui attribuait cette conduite à l'amour *(erōs)* pour sa progéniture et, à la limite, au désir d'éternité pour l'espèce[21]. Ni pour cet ours sibérien que Varlaam Chalamov dit avoir vu s'offrir aux balles d'un chasseur pour laisser à sa femelle le temps de se mettre à l'abri[22]. Ce n'est pas non plus exactement la même chose dans le cas d'un homme qui se sacrifie pour sa famille, pour sa patrie ou pour la réussite d'une quelconque cause. Car ici, tout se passe à l'intérieur d'un seul et même individu.

La vraie analogie entre la plante et la personne est la façon dont un être humain peut faire passer son intérêt en tant qu'individu physique après son propre progrès moral. Celui-ci est bien lui aussi, en un certain sens, son « intérêt », mais en tant qu'il est une personne relevant d'un autre niveau que ce qui est purement biologique (la santé) ou purement psychologique (le « bonheur »).

Quel bien ?

Il faut donc se demander *quel bien* la providence sert à nous faire atteindre. Il faut là-dessus écouter les philosophes, qu'ils soient païens, comme les Stoïciens, chrétiens, comme (à sa façon) Fichte, ou encore juif apostat comme Spinoza. Ils nous disent quelque chose de très élémentaire, mais qui vaut d'être rappelé : Dieu n'est pas au service de notre confort, et en général du bien tel que nous nous l'imaginons.

Pour l'homme, le vrai bien, non celui que nous croyons parfois désirer, mais celui qui correspond à la tendance profonde de notre nature, est avant tout, voire exclusivement, le bien moral, la sainteté. Ce bien est le bien de l'homme en tant qu'il est personne humaine, non pas en tant qu'il est animal et membre de l'espèce *Homo sapiens*. Dieu donne donc à l'homme tout ce dont il a besoin pour atteindre la sainteté. En revanche, les biens qui sont tels pour des niveaux inférieurs de la vie (survie du vivant en général, plaisir de l'animal, et même « bonheur » de l'homme naturel) ne sont pas l'objet direct de la providence. Ils n'en sont que l'objet indirect, puisque l'homme a déjà en sa possession, parce qu'il les a reçus de son Créateur, tous les instruments nécessaires pour les atteindre avec, en principe du moins,

les méthodes permettant de les utiliser efficacement.

Par suite, comme le dit Oliver Goldsmith dans un des sous-titres moralisateurs qu'il place avant chacun des chapitres de son chef-d'œuvre :

> Les maux ou les bonheurs temporels sont considérés par le Ciel comme des choses qui en elles-mêmes sont sans importance *(trifling)*, et ils ne sont pas dignes qu'Il se soucie de la façon dont ils sont distribués[23].

Ce que Dieu cherche n'est pas le bonheur de l'homme. Cela ne veut évidemment pas dire que Dieu souhaiterait notre malheur. Le but de Dieu n'est pas le contraire du bonheur, mais il se situe au-delà de l'opposition entre bonheur et malheur. Le bien de l'être moral qu'est l'homme peut sacrifier le bien de l'animal qu'il est. On peut interpréter ainsi la formule de Hegel :

> Avec la maladie, l'animal dépasse la limite de sa nature ; mais la maladie de l'animal est le devenir de l'esprit[24].

L'homme est de la sorte l'animal essentiellement malade. Hegel se replaçait par là dans le droit fil de la phrase de Rousseau qui, comprise de travers, avait fait bondir Voltaire :

> J'ose presque assurer que l'état de réflexion est un état contre nature et que l'homme qui médite est un animal dépravé[25].

On rencontre la même idée chez Kant : le but de la Nature n'est pas le bonheur, mais que nous devenions dignes d'être heureux :

> C'est comme si elle (la Nature) avait plus tenu à la façon dont il (l'homme) pourrait avoir pour soi-même une estime fondée en raison *(vernünftige Selbstschätzung)* qu'à un quelconque bien-être *(Wohlbefinden)*. […] Il semble que la Nature ne se souciait nullement de ce qu'il mène une vie agréable, mais de ce qu'il progresse par son travail *(hervorarbeiten)* au point de se rendre par son comportement, digne de la vie et du bien-être.

Kant conclut :

> En conséquence, la morale n'est pas, à proprement parler, la doctrine qui enseigne comment nous rendre heureux, mais comment nous devons devenir dignes du bonheur[26].

Les Modernes ont une tendance à confondre les différentes sortes de permanence et à rabattre le souci du bien sur la conservation, le « confort », le « bonheur ». Et de ce fait on peut dire que le « bonheur » est effectivement, comme le clamait Saint-Just, mais bien loin de la tonalité positive dans laquelle il le comprenait lui-même sa phrase, « une idée neuve en Europe[27] ». On a envie de rappeler la sobriété de Kant aux marchands de méthodes censées nous rendre « heureux en

trente jours » ou nous fournir « le bonheur sans peine »…

Chapitre VIII
L'éminence

Cette pensée du Bien est fondée sur une logique de la participation.

Thomas parle de l'« immensité de la bonté de Dieu » *(immensitas bonitatis Dei)*[1]. Cela veut dire plus qu'un simple superlatif. Dieu n'est pas « très très gentil ». Ce qui parle ici n'est pas la ferveur du sentiment, mais la rigueur du concept. Les mots ont un sens précis. La bonté de Dieu est sans mesure, elle est incommensurable. Donner n'est jamais pour Dieu transférer ce qu'il perdrait. Ce n'est que par métaphore que l'on peut dire que Dieu est riche. Ou que, étant riche, il s'est fait pauvre pour nous (2 Corinthiens, 8, 9). Dieu est au-delà de la richesse et de la pauvreté, de l'avoir beaucoup comme de l'avoir peu. Car il est au-dessus de l'« avoir » lui-même. En un certain sens, Dieu n'« a » rien. Il *est*.

C'est exactement ce qu'exprime l'autre caractérisation que Thomas donne de la bonté divine :

> La cause première, de par l'éminence de sa bonté, confère aux autres choses non seulement qu'elles existent, mais qu'elles soient des causes[2].

Eminentia n'est pas un banal terme laudatif, mais un terme technique, relevant de la logique néoplatonicienne. On l'introduit pour décrire la façon dont une propriété qu'une chose « a » n'est pas elle-même présente dans ce qui la lui confère. Ce qui donne la propriété ne possède pas celle-ci, mais « est » justement, identiquement, cette propriété.

Des formulations encore primitives de la théorie platonicienne des idées imaginaient maladroitement qu'une idée devait « avoir » la propriété qu'elle confère. C'est de cette confusion que naît le fameux problème du « troisième homme », objection contre la théorie des idées

qui, comme on sait, est déjà posée par Platon dans la première partie du *Parménide*[3]. Dans des expressions comme « être beau », le verbe « être » est employé aussi bien à propos des propriétés des choses qu'à celui de l'idée qui correspond. Si « être quelque chose » signifie « participer à l'idée de cette chose », et si par exemple l'idée du Beau est belle au sens où elle possède la beauté, elle devra elle aussi participer à une idée supérieure, et ainsi à l'infini.

Le problème de la « métaphysique », telle que Nietzsche la voit, naît lui aussi dans le sillage de ce stade encore balbutiant de la doctrine des idées[4]. De ce problème, il ne semble pas que Platon ait eu une conscience explicite. Il apparaît plus facilement quand on part de la formule du *Lysis*. Le dialogue exprime ce qui relève des idées à l'aide de la forme superlative de l'adjectif. Si tout ce qui est amical *(philon)* provient d'un Amical originel, celui-ci doit être plus amical que tout ami concret[5]. Ou bien : *le* plus beau, avec l'accent sur l'article défini, doit posséder la beauté au plus haut degré. Les choses concrètes, qui nous apparaissent comme belles, ne sont pas à la hauteur d'une telle beauté originelle, et en un certain sens elles sont privées de leur beauté. On confond par là « être » et « avoir ». Le plus beau n'est pas saisi comme ce que la propriété *est*, mais bien comme ce que cette propriété *a*.

La solution néoplatonicienne

Mais cette élaboration conceptuelle encore primitive fut dépassée par la suite. Ce fut très probablement déjà le cas chez le Platon des dialogues tardifs. Car on ne joue pas avec une objection avec laquelle on se débat encore, comme il le fait dans le *Parménide*.

En tout cas, dans le platonisme postérieur, la forme primitive de la doctrine des idées a cédé la place à une façon de voir d'après laquelle la relation du supérieur à l'inférieur apparaît comme une relation de don. La tradition trouve déjà chez Aristote un point d'appui. Elle s'appuie sur un passage qui devint célèbre, bien que chez Aristote il se rencontre isolé et sonne décidément platonicien. Aristote écrit en effet :

> La chose qui, parmi les autres, possède éminemment *(malista)* une nature est toujours celle dont les autres choses tiennent en commun cette nature : par exemple, le Feu est le chaud par excellence, parce que, dans les autres êtres, il est la cause de la chaleur[6].

Ce qui est le plus haut dans chaque série est aussi la source d'où jaillit ce qui y occupe une place moins élevée. Alexandre d'Aphrodise, qui se place très consciemment dans le sillage de son maître, le précise :

> En toutes choses, ce qui possède une propriété au plus haut point et souverainement *(to malista kai kuriōs ti on)* est aussi pour les autres la cause qui les rend telles. En effet, ce qui est au plus haut point visible, et c'est la lumière qui est telle, est aussi pour les autres choses la cause de ce qu'elles sont visibles. De même, ce qui est au plus haut point et premièrement *(prōtōs)* bon est pour les autres choses bonnes la cause qui fait qu'elles sont telles. En effet, les autres choses bonnes sont évaluées par la contribution qu'elles lui apportent *(tē pros touto sunteleiā krinetai)*[7].

Pour échapper à l'aporie de la participation, ceux qu'on appelle les « néoplatoniciens » – lesquels d'ailleurs ne se considéraient eux-mêmes pas comme des néoplatoniciens, mais comme des platoniciens tout court – ont développé toute une logique[8]. Elle est fondée sur l'idée de l'éminence. Le terme grec qui la désigne est *hyperokhè* ; la terminologie des Latins, en revanche, n'est pas unifiée : ils parlent d'*excessus*, d'*excellentia*, etc. Dans le vocabulaire technique du néoplatonisme, le statut éminent d'une réalité est exprimé par le préfixe *hyper-* (en latin, *super-*). Ce préfixe est devenu un terme technique.

Les idées ne possèdent pas la propriété qu'elles communiquent aux choses de la même façon que les choses la possèdent, mais de façon *éminente*. C'est ce que Plotin dit de l'Un :

> Pour l'Un, il n'y a aucun bien ; il n'y a donc pas non plus en lui de vouloir du bien ; mais il est « surbon » *(hyperagathon)*, c'est-à-dire qu'il n'est pas bon pour lui-même, mais pour les autres choses, si une chose est capable d'y avoir part.

Cela n'est pas censé exprimer une qualité quasi morale du Bien, quelque chose comme sa générosité, mais avant tout ce qui fonde cette qualité, et qui est un fait logique. L'Un communique aux choses les propriétés qu'il ne possède pas. C'est dans l'Un, qui est aussi inséparablement le Bien, que cette logique paradoxale atteint son sommet : le Bien donne ce qu'il n'a pas[9].

L'excellence

Une formulation très claire de l'idée d'éminence se trouve dans le passage où Thomas d'Aquin distingue entre deux significations d'*excessus* :

> L'excellence se dit en deux sens : l'un à l'intérieur du genre, qui est signifié par le comparatif ou le superlatif ; un autre en dehors du genre, qui est signifié par l'addition du préfixe « sur ». Par exemple, nous disons que le feu excelle en chaleur d'une excellence intérieure au genre, ce pourquoi il est dit « chaud au plus haut point » *(calidissimus)* ; le soleil, en revanche, excelle d'une excellence extérieure au genre, ce pourquoi il n'est pas dit « chaud au plus haut point », mais « surchaud » *(supercalidus)*, parce que la chaleur n'est pas en lui de la même façon, mais d'une façon plus excellente[10].

Comme exemple, Thomas cite le feu et le soleil. Les deux ont en commun qu'ils réchauffent les choses qui les approchent. Mais entre les deux, il y a un abîme. En effet, le feu appartient au genre des choses chaudes. À l'intérieur de celui-ci, il occupe le sommet de l'échelle, il est au plus haut degré des choses chaudes. Le soleil, quant à lui, se trouve en dehors du domaine des choses chaudes.

La comparaison devient intelligible quand on se rappelle qu'elle repose sur une vision du monde déterminée, aujourd'hui dépassée, mais qui allait de soi pour les philosophes médiévaux. Pour Aristote, en effet, le soleil n'est pas chaud du tout. Il ne se compose pas de feu, qui combine les qualités de chaleur et de sécheresse, mais d'un cinquième élément qui se situe au-delà de ces couples de qualités. La chaleur que sans nul doute produit l'astre du jour provient du frottement que cause la révolution de la sphère qui le porte[11]. Thomas d'Aquin, comme tous ses contemporains, s'associe sans hésitation à l'explication que donne Aristote[12]. Le soleil ne possède aucune chaleur, mais la communique cependant à la terre. Il n'est pas chaud, mais cause de la chaleur. Voire, il est cause de la chaleur précisément parce qu'il n'est pas chaud.

Chapitre IX
Dieu

S'il est vrai que l'idée de providence désigne une action du divin sur le monde créé, il est indispensable de dire quelques mots sur l'auteur de cette action, à savoir Dieu lui-même.

Adaptation

Les Pères de l'Église concevaient Dieu comme s'adaptant à Sa créature, dans un geste de condescendance *(sunkatabasis)*. L'expression a été utilisée de façon systématique par saint Jean Chrysostome, qui lui a donné la valeur d'un concept[1]. Elle est cependant légèrement inadéquate. D'abord à cause de la tonalité négative qu'a prise le terme de « condescendance » en français d'aujourd'hui. Or le Père n'est pas paternaliste. Ensuite et surtout parce que Dieu est à la même distance de toutes ses créatures. S'adapter à elles, ce n'est pas régler la focalisation de la providence. C'est se rendre, tel qu'Il est, présent aux choses telles qu'elles sont.

Le Dieu des théologiens aristotélisants médiévaux est compris à travers le concept aristotélicien de premier moteur immobile, tel que son existence est établie à la fin de la *Physique* d'Aristote[2]. Dieu est le moteur universel, mais la façon dont il meut varie du tout au tout selon le type de mobile auquel il s'adresse. Saint Thomas déduit cette règle de la nature même de la providence, telle que l'expose une citation de Denys le pseudo-Aréopagite selon laquelle la providence respecte les êtres et ne les corrompt pas : « Corrompre une nature n'est pas le genre de la providence » *(to […] phteirai physin ouk esti pronoias)*[3].

Thomas écrit de Dieu :

> Il meut toutes choses selon leur condition, de sorte que, par le mouvement que leur donne Dieu, de causes nécessaires s'ensuivent des effets de façon nécessaire ; en revanche, de causes contingentes s'ensuivent des effets de façon contingente[4].
> Dieu […] est la cause première qui meut les causes naturelles et les causes volontaires. Et de même qu'il n'enlève pas aux causes naturelles, quand il les meut, que leurs actes soient naturels, de même, quand Il meut des causes volontaires, Il ne leur enlève pas que leurs actions soient volontaires, mais plutôt il fait en elles qu'elles le soient. En effet, il opère en chaque chose selon ce qui est propre à celle-ci[5].

Quant à l'homme, Thomas formule ainsi sa doctrine :

> Dieu meut toutes choses à leur façon *(modus)*. C'est pourquoi certaines ont part au mouvement reçu de Dieu avec nécessité. En revanche, la nature rationnelle y a part avec liberté, du fait que la puissance rationnelle *(virtus rationalis)* a rapport aux opposés[6].

Thomas suppose connue la théorie aristotélicienne de la puissance rationnelle *(dunamis meta logou)* et la comprend très justement comme une théorie de la liberté.

Des siècles plus tard, Joseph de Maistre, sans citer sa source probable, illustre cela par des exemples : « Dieu est le moteur universel ; mais chaque être est mû suivant la nature qu'il en a reçue[7]. » C'est ainsi que, selon le cas, nous apportons un objet inerte, nous conduisons un animal par la bride ou en laisse, nous amenons un enfant en mettant sa main dans la nôtre, nous appelons un adulte à venir nous rejoindre.

On peut ajouter que, même à l'intérieur de la façon dont nous agissons sur un être humain, il y a des variations. Il peut se faire que nous déplacions un homme comme on déplace une chose, dans le cas d'un blessé sur une civière, ou d'un nourrisson dans nos bras, ou comme un animal s'il est prisonnier, ou comme un enfant s'il s'agit d'un handicapé, etc. Dans la plupart des cas, cependant, nous préférons agir sur sa liberté. Nous l'appelons. Mais soit nous ne lui expliquons pas pourquoi, comme pour un enfant ou, jadis, pour un esclave, soit nous lui indiquons la raison pour laquelle nous l'appelons, dans le cas d'un ami. On peut aussi comprendre de cette façon le verset du quatrième Évangile dans lequel le Christ dit : « Je ne vous appelle plus serviteurs, mais amis, car le serviteur ignore ce que fait le Maître » (Jean, 15, 15).

Subsidiarité

La conduite de Dieu fonde ainsi le célèbre « principe de subsidiarité[8] », et elle le fait dès le plus haut niveau, bien avant sa traduction dans l'organisation de la cité. Chez Ésope, dans une collection de fables du XIIe siècle à lui attribuées, on lit : « Celui qui est capable d'être à soi-même, qu'il ne soit pas à autrui » *(Alterius non sit, qui suus esse potest)*. Cicéron avait dit quelque chose d'analogue plus d'un millénaire auparavant : « C'est une sorte d'esclavage injuste, lorsque des gens qui peuvent dépendre d'eux-mêmes dépendent d'autrui » *(est enim genus injustae servitutis, cum ii sunt alterius qui sui possunt esse)*[9].

En politique, on sait que le principe de subsidiarité fut formulé par le pape Pie XI dans l'encyclique *Quadragesimo anno* du 15 mai 1931 *(« subsidiarii » officii principium)*[10]. Il le faisait en réaction à la pratique du fascisme italien, dont le principe devait être formulé un peu plus tard par le philosophe hégélien Giovanni Gentile :

> Tout est dans l'État, et il n'est rien d'humain ou de spirituel qui existe ou ait de la valeur hors de l'État. En ce sens, le fascisme est totalitaire, et l'État fasciste, synthèse et unité de toute valeur, interprète, développe et renforce toute la vie du peuple *(tutto è nello Stato, e nulla di umano o spirituale esiste, e tanto meno ha valore, fuori dello Stato. In tal senso il fascismo è totalitario, e lo Stato fascista, sintesi e unità di ogni valore, interpreta, sviluppa e potenzia tutta la vita del popolo)*[11].

À l'opposé, le principe de subsidiarité demande que chaque juridiction agisse librement en son ordre propre, et ne soit relayée par celle qui lui est immédiatement supérieure que là où elle ne parvient pas à régler ses problèmes à elle seule. Il met donc en garde contre tout interventionnisme hâtif, contre tout court-circuit. Ainsi, les autorités locales n'ont pas à se substituer aux familles, mais doivent les aider si besoin est ; l'État ne doit peser sur l'organisation économique de la société civile que là où l'abandon de celle-ci à ses lois immanentes mettrait en danger certains membres de celle-ci, etc.

Ce qui vaut pour la cité des hommes vient d'une règle qui gouverne la conduite même de Dieu. La providence divine n'intervient qu'en se donnant, en fournissant aux créatures de quoi pourvoir à leur bien. On pourrait penser qu'elle ne leur donne pas tout. En fait, elle n'a l'air de refuser que ce dont elle a déjà donné les moyens. Non par avarice, mais parce que certaines créatures sont déjà capables de savoir par elles-mêmes ce qu'il faut pour se conduire. On peut ainsi rectifier la formule de Rousseau :

> Dieu, dit-on, ne doit rien à ses créatures. Je crois qu'il leur doit tout ce qu'il leur promit en leur donnant l'être. Or c'est leur promettre un bien que de leur en donner l'idée et de leur en faire sentir le besoin[12].

Cette remarque serait vraie si Dieu n'avait donné que l'« idée » et le « besoin », sans plus. Or il a déjà donné plus, à savoir les moyens nécessaires à l'obtention de ce qui leur faut pour réaliser l'idée et satisfaire le besoin. On connaît la prière célèbre de saint Augustin : « Donne ce que tu commandes et commande ce que tu veux » *(da quod jubes et jube quod vis)*. Il est intéressant qu'elle reprenne à propos de Dieu la formule que Sénèque, cité plus haut, appliquait à la nature[13].

Chaque fois qu'il semble que Dieu nous refuse quelque chose, la raison est qu'Il nous a en fait déjà tout donné et que, n'ayant rien gardé pour Lui, Il n'a plus rien à nous offrir. Saint Jean de la Croix a développé cette idée au sujet du plus haut niveau, à savoir l'Incarnation du Verbe : dans le Christ, le Père a donné tout ce qu'Il est ; il serait donc contradictoire d'en espérer plus[14].

On a ici une transposition théologique d'une sagesse toute plate, celle qu'exprime le proverbe « Aide-toi, le Ciel t'aidera », celle dont les Anciens étaient depuis longtemps familiers, et qu'ils appliquaient à un divin qu'ils imaginaient réparti sur plusieurs figures divines. Le roi persan Cyrus, mis en scène par Xénophon, rappelait déjà que son père refusait que l'on demande dans ses prières aux dieux de triompher dans un combat de cavalerie sans avoir appris à monter à cheval, de vaincre des archers expérimentés sans avoir appris à tirer, de parvenir à bon port sans avoir appris à gouverner un navire, de récolter du bon grain sans l'avoir semé, etc. Agir ainsi serait transgresser les principes disposés par les dieux[15]. Plotin formule la même idée au niveau plus élevé de la philosophie :

> Il est ridicule que des gens se comportent dans tout ce qui concerne leur vie selon leur bon vouloir *(gnōmē)*, même s'ils ne se comportent pas de la façon qui est chère aux dieux, et qu'ils soient sauvés par les dieux sans même avoir fait ce par quoi les dieux leur ordonnent d'être sauvés[16].

On a peu honte d'avoir à rappeler encore ce qui devrait être une évidence : attendre que la providence divine agisse à notre place pour faire ce que nous pourrions très bien faire si nous acceptions de mouiller un peu notre chemise, c'est oublier que les facultés qui nous permettraient d'agir sont elles-mêmes un effet de la providence. On passe du ridicule à l'odieux quand on accuse la providence de ne pas

avoir fait ce que l'on aurait très bien pu faire soi-même.

Un Dieu variable

Le principe de subsidiarité s'applique aussi, en un certain sens, non seulement à l'action de Dieu, mais à Dieu. Celui-ci n'apparaît pas sous le même jour à tous les niveaux. Il en est ainsi parce qu'il n'a pas *besoin* de le faire. Pour le montrer, commentons un passage de saint Bernard :

> C'est de cette façon que cette majesté (sc. Dieu) daigne être pour ses créatures : pour toutes [choses qui sont], Il est justement le fait qu'elles soient ; pour les êtres vivants, Il est le fait qu'ils soient également en vie ; de plus, pour ceux qui font usage de la raison, Il est lumière ; pour ceux qui usent droitement de cette raison, Il est l'excellence morale ; enfin, pour ceux qui ont triomphé, Il est la gloire *(Tali proinde modo dignatur illa majestas suis esse creaturis, omnibus quidem quod sunt, animantibus autem quod et vivunt, porro ratione utentibus lux, recte vero utentibus virtus, vincentibus gloria)*[17].

J'ai dû rendre plus explicite, en traduisant, une langue très concise. On remarquera la rigueur avec laquelle Bernard s'exprime : les divers aspects sous lesquels Dieu se présente ne sont pas à la même distance des différents êtres auxquels Il se rend présent. Reprenons de plus près les différentes phrases du saint. L'être est à même de tout ce qui est. Mais pour ceux qui sont, sans plus, Dieu coïncide avec leur être. Aux vivants, il est *aussi* la vie ; la conjonction *autem* exprime la distance qui est celle de la vie, de la croissance de la plante à l'histoire de l'homme. Avec les êtres dotés de raison, un pas de plus *(porro)* est fait : la lumière est ce dans quoi la raison baigne, mais celle-ci doit encore se tourner vers la source qui l'éclaire. Avec ceux qui usent droitement de leur raison, Dieu est la vertu, mais encore faut-il l'avoir acquise comme une compétence solidement possédée *(habitus)*. Enfin, de ceux qui ont remporté la victoire dans le combat de la vie morale et spirituelle, Dieu est la gloire, pour peu que l'âme se soit rendue capable de la recevoir par une purification préalable.

Au niveau le plus élémentaire, il n'est peut-être même pas nécessaire d'évoquer le nom de Dieu « en vain » *(laš-šawe)* (Exode, 20, 7), là où il s'agit simplement de constater qu'il doit y avoir un être nécessaire, quel qu'il soit, matière ou esprit. Pierre Bayle a fait remarquer que l'argument du consentement universel des peuples était susceptible d'une lecture athée[18]. Et, de nos jours, Jean Baechler déclare indécidable la nature de cet Absolu qu'exige comme son fondement la

contingence du monde : soit il se confond avec l'« ensemble en devenir perpétuel de devenants contingents », soit il existe un Absolu qui peut être lui-même soit transcendant soit immanent, Dieu personnel dans le premier cas, ou, dans le second cas, un Esprit inhabitant la totalité des réalités[19]. On aura reconnu respectivement et en très gros, trois réponses dont l'histoire nous apprend qu'elles ont été données à l'énigme de l'existence, à savoir les styles chinois, moyen-oriental (dont le judaïsme, le christianisme et l'islam), et indien.

Le Dieu qui apparaît comme la source de l'identité de l'être et du bien peut apparaître comme Nature. Et ce, sans pour autant qu'il soit confondu avec celle-ci. Il n'est pas nécessaire que ce soit un Dieu personnel qui veille sur la créature en lui accordant de quoi persévérer dans l'être. C'est ici que le « Dieu, c'est-à-dire la Nature » de Maïmonide, puis de Spinoza *(Deus sive natura)* trouve sa vérité[20]. De la sorte, le « paganisme », à son niveau propre, n'est pas sans vérité et le panthéisme des stoïciens sans noblesse. Il n'est pas nécessaire de mobiliser le Dieu des juifs et des chrétiens, en brandissant la Bible, pour fonder le respect de règles dont la raison humaine est tout à fait capable de saisir le bien-fondé, sans recourir à de quelconques aides surnaturelles.

Le Dieu qui apparaît comme source dernière des « valeurs » est le Dieu législateur qui n'a pas nécessairement à se manifester et peut se borner à dicter Ses volontés, au risque de voir Sa Loi prendre, aux yeux de ceux qui voudront la prendre avec scrupule comme règle de leur vie, plus d'importance que Son être même[21].

En revanche, le Dieu qui apparaît comme maître de l'histoire et comme rejoignant l'homme à l'intérieur même de celle-ci doit apparaître comme une personne, ou plutôt comme si intensément personnel qu'il en devient supra-personnel, ou « éminemment » personnel[22].

Un Dieu plus ou moins explicite

Le rapport à Dieu ne sera donc pas nécessairement explicite. On peut exprimer cela en se plaçant, par impossible, du point de vue de Dieu. Mais avant de nous élever jusqu'aux hauteurs vertigineuses de la théologie, commençons par du terre-à-terre ; avant d'ouvrir les

Saintes Écritures, consultons notre manuel de savoir-vivre, et demandons ce que ferait un homme éduqué selon les bons principes de la civilité. Or, justement, le Très Haut est aussi le Bien Élevé. En conséquence, tout se passe comme si Dieu se comportait en parfait *gentleman*[23].

On pourrait aussi exprimer cette idée en évitant l'anglicisme et en se reportant à des notions plus proches de l'époque où culminait la vision prémoderne du monde. On dirait alors, avec saint François d'Assise, que « la courtoisie est une des propriétés de Dieu » *(la cortesia è una delle proprietà di Dio)* ou, avec Reson, que met en scène Jean de Meung, parler de Dieu comme du « courtois sans vilenie, de qui toute courtoisie se met en mouvement » *(Dex, li cortais sans vilenie, de cui muet toute cortoisie)*[24]. Il est vrai que le terme de « courtoisie » signifie plutôt, sous la plume de ces auteurs, la générosité du Créateur qui donne sans compter et sans acception de personne[25].

Dieu ne cherche pas nécessairement à se faire connaître, comme si son but en créant était de se faire applaudir, comme s'il avait besoin d'une claque. C'est le serpent que fait parler Paul Valéry qui le perçoit ainsi[26]. Mais le serpent, précisément parce qu'il est diabolique, est un menteur (Jean, 8, 44). Il importe de le rappeler, parce que l'on entend souvent dire que Dieu aurait pour but, dans Sa création comme dans Ses interventions postérieures à l'intérieur de celle-ci, Sa « gloire ». Ainsi, un hadith célèbre parmi les soufis, quoique d'une authenticité fort douteuse, puisqu'il semble avoir été purement et simplement inventé par Ibn Arabi (m. 1240) – qui dit l'avoir reçu par révélation privée –, fait dire au Dieu de l'islam, en différentes versions, quelque chose comme : « J'étais un trésor caché / inconnu *(kanz maḫfī / lam u'raf)*, et j'ai aimé me faire connaître ; alors j'ai créé les créatures afin de me faire connaître en elles, si bien qu'elles me connaissent[27]. » L'idée est ancienne : Sénèque voit dans l'homme le contemplateur par excellence, placé au centre du monde pour qu'il puisse embrasser tout le spectacle d'un seul coup d'œil. Et saint Grégoire de Nysse écrit que la lumière ne pouvait pas rester sans quelqu'un pour la contempler, la gloire sans quelqu'un qui en témoigne, la bonté sans quelqu'un qui en jouisse[28].

Dans le christianisme, l'homme pieux, et pas seulement le jésuite fidèle à la devise que s'était choisie Ignace de Loyola, agit pour la plus grande gloire de Dieu *(ad majorem Dei gloriam)*. Rien de plus juste. Mais

il faut éviter de commettre sur la notion de « gloire » le contresens que le serpent de Valéry nous invite à faire.

Nous-mêmes n'éprouvons pas toujours le besoin d'indiquer notre nom. Quand nous le faisons, c'est toujours pour une raison déterminée : nous signons une lettre pour qu'on puisse nous répondre, nous donnons notre carte de visite pour qu'on puisse nous joindre si l'on a besoin de nous, nous indiquons notre numéro de téléphone pour qu'on puisse nous rappeler. L'artiste signe son tableau pour qu'on puisse lui en commander d'autres.

De même, dans bien des cas, nous donnons sans même le savoir. La chaleur de notre corps réchauffe le lit conjugal et « donne » donc quelque chose à notre conjoint. Mais y aurait-il sens à ce que celui-ci nous remercie ? Pas plus que nous ne remercierions les plantes de fixer et d'emmagasiner le carbone, et par là de dégager l'oxygène qui nous permet de vivre. Et même dans le cas de certains dons explicites, nous pouvons rester anonymes. Quand, dans la rue, quelqu'un que nous ne connaissons pas nous demande son chemin, nous l'indiquons et le mettons sur la voie de notre mieux, mais sans nous nommer ; et le remerciement de celui que nous avons ainsi mis dans la bonne direction s'adresse à un inconnu. Se nommer serait même le fait d'un malappris. Nous donnons un billet à une quête sans dire qui nous sommes. Et quand nous envoyons à une bonne œuvre un chèque qui porte nos références bancaires, c'est aussi pour que l'on puisse nous solliciter une autre fois.

Ainsi, lorsque Dieu s'arrange pour qu'on le connaisse, c'est uniquement parce que le connaître est un bien pour nous, et avant tout parce que cette connaissance procure la vie éternelle : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent » (Jean, 17, 3). On pourrait proposer comme une règle de l'action divine : *là où la connaissance explicite de l'origine d'un don n'est pas nécessaire pour que ce don soit reçu, Dieu ne la fournit pas et reste en retrait*.

Une création anonyme

Cela pourrait expliquer pourquoi le monde créé ne renvoie pas nettement, indiscutablement, à Dieu. Pour ainsi dire, *la création n'est pas signée*. On n'y lit nulle part l'inscription : *made in God*. Certes, l'idée

selon laquelle la création porte la marque de son Créateur est ancienne : elle est attestée dès la Bible (Sagesse, 13, 1-5 ; Romains, 1, 19-20) ; elle se retrouve chez à peu près tous les penseurs de la tradition occidentale[29].

Reste que cette marque est bien ambiguë. L'existence de Dieu n'est jamais une évidence. C'est aussi le cas dans les périodes de l'histoire intellectuelle où la connaissance de la nature et de ses structures fines rend moins difficile d'admettre que le monde a eu un commencement – et c'est peut-être le cas de notre époque, où le Big Bang semble l'hypothèse la plus vraisemblable[30]. En effet, d'une part, la probabilité en faveur d'un créateur n'arrive qu'au prix de recherches de haut niveau, qui ne sont accessibles qu'à une mince élite de savants. Et d'autre part, le Principe qui devient ainsi probable n'est pas le Dieu personnel de la Bible qui fait alliance avec son peuple, ni non plus le Père de Jésus-Christ. Tout au plus peut-il en être comme la silhouette, la place en creux en attente d'être remplie par des traits moins anémiques. Ce pour quoi, celui qui « a la foi » s'interdira de considérer ceux qui ne l'ont pas comme « de mauvaise foi ».

Ce caractère de clair-obscur de la création n'est pas là uniquement pour que la foi reste un mérite, comme on l'a supposé non sans raison. Ainsi Pascal :

> Si Dieu se découvrait continuellement aux hommes, il n'y aurait point de mérite à le croire ; et s'il ne se découvrait jamais, il y aurait peu de foi[31].

Mais cette notion de « mérite » prête à malentendu. Elle ne signifie pas que Dieu nous demanderait de commencer par faire le beau avant de nous lancer un morceau de sucre. Elle signifie que la foi s'adresse à la liberté, parce que celle-ci est l'organe de la foi. C'est aussi, et peut-être avant tout, parce que savoir que la réalité vient d'un créateur n'est pas une condition indispensable pour en user mieux.

Dieu ne se manifeste comme tel que dans l'histoire, dans la mesure où celle-ci est le lieu des singularités, des événements qui ne se répètent jamais tels quels. C'est là qu'il dit son nom et s'identifie par des actions qu'il s'attribue explicitement : « Je suis YHWH, qui t'ai fait sortir d'Égypte » (Exode, 20, 2). En effet, il s'adresse alors à des personnes, que leur présence dans l'histoire singularise. En conséquence, il lui faut lui aussi s'identifier comme une personne à qui celles-ci pourront désormais s'adresser et qui deviendra le partenaire

d’un dialogue.

Chapitre X
Religion

Si le divin se présente sous divers aspects, il est clair que, en conséquence, l'accès au divin sera lui aussi multiple.

Une foi variable

S'il en est ainsi, le rapport à ce Dieu variable sera également un rapport variable. On donne souvent au rapport de l'homme à Dieu le nom de « foi ». Mais ce n'est pas le même type de foi qui aura pour objet ce Dieu variable. La confiance en les régularités de la nature n'est pas la croyance obéissante en un législateur, et encore moins la foi qui adhère à un Dieu personnel. On ne saurait demander envers la nature la foi dont l'objet propre est le Dieu personnel, en qui on a confiance et entre les mains bienveillantes duquel on se remet ; à l'inverse, on ne peut se contenter envers ce Dieu personnel de la simple croyance, d'un simple « tenir pour vrai ».

On peut proposer à partir de là un concept qui correspondrait à un mot fort ancien, celui de superstition. Celle-ci consiste à mélanger les niveaux. Elle applique à Dieu, tel qu'il est saisi, parce qu'il y est requis, à un niveau déterminé, l'attitude qui serait correcte à un autre niveau. Ainsi, il n'est pas toujours juste de demander à Dieu d'intervenir dans le cours des choses, et donc de faire un « miracle ». Opérer des miracles en modifiant ou contournant une loi « naturelle » est le propre du Dieu de l'Histoire. On ne saurait donc Lui demander de le faire pour obtenir un état de choses que l'on peut atteindre par des voies naturelles, sauf si la modification demandée concerne une personne

croyante qu'il s'agit d'amener plus près de son salut.

Ce mélange indu des niveaux se rencontre également dans le cas de la magie. Celle-ci consiste à capter des moyens de nature supposée divine pour les mettre au service de fins humaines, trop humaines : procurer la réussite matérielle ou sentimentale, la santé, la richesse, le bonheur, etc. Contrairement à ce que l'on entend souvent, la magie n'a rien à voir avec la religion ; tout, en revanche, la rapproche de la technique. Elle se distingue de celle-ci non par le but, mais par les moyens, efficaces dans le cas de la technique, inefficaces dans celui de la magie. On comprend pourquoi Francis Bacon voulait redonner un sens plus pur au mot « magie » en mettant sous ce vocable à peu près ce que nous entendons aujourd'hui par « technologie », une pratique transformatrice de la nature appuyée sur une connaissance scientifique des lois de celle-ci[1].

L'objet qui correspond à l'attitude magique est une certaine image de Dieu. Elle transgresse le principe de subsidiarité, tel que je l'ai examiné un peu plus haut[2]. On pourrait, dans le même registre, nommer cette attitude « tyrannique », en appliquant à Dieu le concept de « tyrannie » tel qu'il est utilisé par Pascal : désir de domination « hors de son ordre »[3].

La religion, elle, ne se propose pas de mettre au service de nos fins des moyens plus puissants. Au contraire, elle vise à rien de moins qu'à nous faire *changer de fins.* C'est ce qu'on appelle communément « conversion ». Non au sens où le mot désigne souvent un changement de religion, mais au sens d'un changement d'orientation. Celui qui l'éprouve cesse de proposer à Dieu un cahier des charges. Au contraire, il s'en remet à Dieu en qui il a confiance, et donc, dans la foi.

Don de Dieu ?

De la foi, on entend souvent dire qu'elle est « un don de Dieu ». Rien de plus vrai. Mais la formule est souvent employée par des incroyants. Ceux-ci la citent en prenant un air pieusard, mais c'est pour excuser leur incroyance. Il se peut même que ce soit, plus ou moins consciemment, pour accuser Dieu de ne pas leur avoir donné la foi, de la leur avoir donc refusée, alors qu'il accordait ce privilège à d'autres qui, selon eux, ne la méritaient pas spécialement.

La formule n'est susceptible d'un sens rigoureux que si deux conditions sont respectées.

D'une part, la foi n'est pas le seul don de Dieu, elle n'est qu'un des dons de Dieu, lequel, au fond, donne tout ce qui est, sans exception, et à tout ce qui est, sans acception de personne.

D'autre part, et en conséquence, précisément parce que Dieu donne à toute créature, il donne à chacune en fonction de ce qu'elle est : à l'inanimé à la façon et à la mesure de l'inanimé, à la plante ou à l'animal comme à la plante et à l'animal, etc. À l'homme, Dieu donne comme on donne à un homme. Or la foi n'est pas un don de Dieu en général, mais un don de Dieu *à l'homme*. C'est-à-dire un don qui s'adresse à l'homme en tant que tel, dans sa dimension proprement humaine, non dans ce qui relève en lui de ses dimensions subordonnées, minérale, végétale ou animale. Le don de la foi n'a donc rien à voir avec les qualités qui, bien qu'elles soient présentes en l'homme, ne sont pas proprement humaines. C'est le cas de la couleur des cheveux ou de la peau, qui sont plutôt végétales. On n'a pas la foi comme on a les cheveux blonds ou bruns, etc. C'est aussi le cas du bonheur ou du malheur (chance et malchance) qui sont de l'ordre de l'animal. C'est encore celui d'une certaine « intelligence » calculatrice, celle des machines. La foi est un don dans la mesure où elle est proposée à la liberté.

On a posé la question de *l'objet* de la foi, et on a voulu substituer à la foi en Dieu la foi en l'homme, comprise comme confiance en ses capacités morales, malgré toutes les apparences qui plaident contre lui, car l'homme se manifeste plutôt comme l'animal le plus cruel. L'idée apparaît en grand style chez Fichte. Pour lui, Dieu n'est pas un objet de foi, puisqu'Il est évident dans la Loi morale. En revanche, c'est en l'homme qu'il faut croire, en sa capacité d'obéir à ladite Loi, malgré l'apparence d'une méchanceté intrinsèque, que toute l'Histoire semble corroborer[4]. L'idée a été banalisée chez les humanistes « laïcs ». Du point de vue qui est le mien, l'alternative perd toute pertinence. L'idée de « foi en l'homme » est juste en son fond. Mais la question qu'il faut poser n'est pas celle de l'*objet* de la foi. Elle est bien plutôt celle de son *sujet*. La question reste de savoir quel peut en être le sujet, quel sujet est capable de prendre sur soi une telle foi. Qui a les moyens de croire en l'homme ? L'homme lui-même ? « Croire en soi » dur comme fer, sans l'ombre d'un doute, c'est le critère de la folie[5]. À moins que ce ne

soit la caractéristique des dictateurs, ceux dont « la main ne tremble pas » au moment de procéder à une purge. Au fond, le seul être qui puisse légitimement « croire en l'homme », c'est Dieu et Lui seul.

La foi de l'homme est ainsi une réponse à la confiance *(fides)* première de Dieu qui con-fie à l'homme ce qu'il est.

Révélation

Pour penser cela plus à fond, il faut rien de moins qu'une certaine conception de la Révélation. Faute de pouvoir donner de ce concept un traitement exhaustif[6], je me contenterai d'une indication : il faut la penser sur le même modèle que la providence. On pourrait dire que Dieu applique le principe de subsidiarité jusque dans la façon dont il Se révèle. La Révélation doit donner ce dont a besoin son destinataire, et qu'il ne saurait se donner à lui-même. Elle doit être pour ainsi dire « utile », et n'intervenir que là où elle est indispensable, à titre d'*ultima ratio*. Elle doit apporter ce qu'elle seule, et rien d'autre, est capable d'apporter.

C'est sur cette idée que se fonde, par exemple, un des arguments de saint Thomas d'Aquin contre l'islam. Il fait valoir que Mahomet n'a apporté que des vérités que tout esprit modérément doué pourrait trouver par lui seul sans se donner trop de peine :

> Il a apporté des enseignements vrais, mais uniquement ceux que n'importe quel esprit modérément doué peut connaître facilement par ses dons naturels *(documenta etiam veritatis non attulit nisi quae de facili a quolibet mediocriter sapiente naturali ingenio cognosci possint)*[7].

Il n'est pas nécessaire de faire intervenir Dieu dans l'histoire des hommes si c'est pour Lui faire dire qu'Il n'existe qu'en un seul exemplaire, qu'Il est juste, qu'Il est miséricordieux, etc. La sagesse humaine y suffit amplement et l'a de fait dit depuis le début de la réflexion philosophique, si ce n'est peut-être avant même celle-ci. Il en est ainsi du « monothéisme », présent chez le penseur présocratique Xénophane de Colophon, puis chez Aristote. Et, bien avant eux, peut-être chez le pharaon Aménophis IV, devenu Ekhnaton. Il n'est pas non plus indispensable de déranger Dieu pour appuyer de son autorité des conseils de pur bon sens qui ne demandent pas une particulière contention d'esprit.

On ne peut pas non plus justifier la nécessité d'une révélation en

expliquant que Dieu ferait ainsi gagner du temps au genre humain, qui aurait eu besoin, autrement, d'une longue période de formation pour arriver aux vérités métaphysiques et morales ; celles-ci lui auraient été dictées par un prophète, d'emblée et sans requérir de la part de l'humanité un effort particulier. L'idée est attestée depuis au moins le Xe siècle chez certains auteurs relevant du genre de la théologie apologétique (Kalam)[8]. Elle fut reprise un peu plus tard par Maïmonide et saint Thomas d'Aquin[9]. Enfin, Lessing lui accorda une grande diffusion en la replaçant dans une vision d'ensemble de l'éducation du genre humain adaptée à l'atmosphère intellectuelle des Lumières et à sa croyance au progrès[10]. Les promoteurs de cette façon de voir en limitent la portée aux « vérités de raison » qui sont, en soi, au-dessus du temps et pour lesquelles leur découverte à un moment donné du devenir historique est un événement de pure contingence.

En revanche, que le salut s'accomplisse par une économie historique paradoxale qui culmine dans l'Incarnation, la Passion et la Résurrection, c'est « ce qui ne pouvait monter au cœur d'aucun homme » (1 Corinthiens, 2, 9).

Le salut dans l'histoire

Or, justement, l'homme vit une vie historique. La providence doit donc se déployer aussi au niveau de l'historicité. Les Modernes ont tenté une justification historique de la providence. Certains disent de la façon la plus explicite que tel était leur programme. C'est le cas de Vico et de Kant, voire de Hegel[11]. On peut apprécier leurs tentatives comme on veut, mais il conviendrait de se demander au préalable pourquoi au juste une justification de la providence doit prendre la forme d'une pensée de l'histoire.

Puisque l'homme mène une vie historique, c'est de façon historique qu'il lui faut recevoir les moyens d'atteindre son bien. L'homme est capable de poser des décisions que sa mémoire retient et qui font retour sur lui pour le modifier lui-même. En conséquence, la providence divine, quand elle a pour objet l'homme en tant que tel, doit culminer en une économie historique du salut par laquelle Dieu va chercher l'homme là où il est. Si Dieu doit intervenir dans l'histoire, c'est que le salut de l'homme n'est pas possible autrement.

Notre bien, en effet, est tel que nous ne pouvons l'atteindre qu'en le voulant. Et en le voulant vraiment, c'est-à-dire non d'un vœu pieux, le simple souhait du velléitaire, mais en en voulant aussi tous les moyens qui sont à notre portée[12]. Or c'est là ce dont nous sommes devenus incapables depuis le péché originel, ce pour quoi nous avons besoin d'aide. C'est ce qu'explique Pierre Abélard :

> Il faut comprendre que Dieu remet les péchés en ce sens que, par le gémissement de repentir qu'il inspire à quelqu'un, il le rend digne d'indulgence, c'est-à-dire tel que désormais la condamnation ne lui sera pas due, ni non plus par la suite, à condition qu'il persévère dans cette résolution. Ainsi donc, Dieu remet le péché lorsque lui-même fait que celui qui aurait dû être puni, et à qui il inspire de faire pénitence, ne doive plus être puni[13].

Ainsi, Dieu sauve, pour ainsi dire, de l'intérieur même du pécheur. Il pardonne en inspirant le repentir qui rend digne du salut ; le salut consiste à être rendu digne d'être pardonné, et non pas à ce qu'il ne soit pas tenu compte de la volonté du pécheur, dont le péché serait simplement effacé par quelque coup d'éponge sur une ardoise céleste. Dieu respecte la liberté humaine et prend au sérieux la volonté de l'homme, même lorsque celle-ci s'est dressée contre Lui.

Le problème chrétien

Il importe de bien poser le problème auquel le christianisme tente de répondre. Ledit problème n'est pas d'arriver à savoir ce que nous devrions faire. Nous le savons très bien ; on pourrait même dire que nous ne le savons que trop.

Contrairement à une habitude de langage malheureuse, mais déjà bien enracinée, le christianisme ne parle pas de « valeurs » – et surtout pas des « valeurs chrétiennes ». Ce qu'on vise par ce vocabulaire inadéquat n'est pas des valeurs, mais des *biens*. Il y a dans cette distinction plus qu'une subtilité de langage. Elle invite en effet à distinguer deux optiques sur l'ensemble de ce qui est. Les valeurs sont ce qui mesure ; les biens sont ce dont on jouit. Le problème posé par les valeurs est de savoir lesquelles choisir ; le problème posé par les biens est de savoir comment nous les approprier et en profiter correctement.

Le problème que cherche à résoudre le christianisme n'est pas de savoir ce qui est bien pour nous, encore moins de quoi nous devons faire des « valeurs ». Il est clair que nous avons les moyens de savoir ce

qui est bien pour nous. Mais encore faut-il trouver comment nous donner les moyens de l'atteindre. Or c'est là que le bât blesse, comme le gémit saint Paul : « Ce n'est pas ce que je veux que je fais, mais ce que je hais, c'est cela que je fais […] vouloir le bien est à ma disposition, mais le faire, non » (Romains, 7, 15-18). Constatation faite également, d'ailleurs, quelques décennies plus tard, par un philosophe « païen », Épictète, pour lequel celui qui commet une faute « ne fait pas ce qu'il veut et fait ce qu'il ne veut pas[14] ».

Le problème n'est pas non plus celui du pardon, de la miséricorde divine. Il ne s'agit pas de savoir si Dieu pardonne, puisqu'Il ne *peut* pas ne pas être miséricordieux. Le problème est plus profond : comment Dieu peut-il faire en sorte que nous acceptions Sa miséricorde qui nous fait vivre, alors que notre pratique nous situe dans une logique de mort ? Il lui faut libérer notre liberté, qui pourrait très bien s'enferrer et s'enfermer dans le choix du péché, dont le salaire *(opsōnion)* – ce que l'on gagne – est la mort (Romains, 6, 23). L'histoire du salut est de la sorte un dispositif par lequel Dieu guérit la liberté humaine et lui permet d'agir en fonction de son bien. Pour le dire en d'autres termes : c'est la providence de Dieu qui rend possible la prudence de l'homme.

La notion de grâce reçoit par là un sens précis. Rousseau l'a expliqué d'une façon assez juste :

> En créant l'homme, il (sc. Dieu) l'a doué de toutes les facultés nécessaires pour accomplir ce qu'il exigeait de lui, et quand nous lui demandons le pouvoir de bien faire, nous ne lui demandons rien qu'il ne nous ait déjà donné. Il nous a donné la raison pour connaître ce qui est bien, la conscience pour l'aimer, et la liberté pour le choisir. C'est dans ces dons sublimes que consiste la grâce divine […][15].

Reste à avouer, ce que Rousseau ne pouvait se résoudre à faire, malgré ce qu'aurait pu lui suggérer l'éducation calviniste qu'il avait reçue à Genève, que la liberté de choisir le bien a reçu en nous une blessure qui la paralyse.

Les sacrements sont ce qui permet à l'homme de faire ce dont il sait déjà qu'il lui faudrait le faire, mais dont il se sent en même temps incapable. On ne réfléchit pas assez au fait que, dans le christianisme, le sacrement central (mais non fondamental, celui-ci étant le baptême), à savoir l'eucharistie, est un *repas*. Certes, pour les chrétiens, il ne s'agit pas de n'importe quel repas, car ce n'est pas n'importe quel pain qui y est distribué ; c'est un repas pascal, comme celui que Jésus-Christ s'est

approprié au jeudi saint. Mais il importe de s'arrêter aussi au niveau élémentaire, celui du genre, que l'on pourra ensuite spécifier en lui ajoutant des différences. C'est donc un repas. Il s'agit plus précisément d'un repas pour un chemin à parcourir. L'eucharistie est le *viatique* au sens large, et pas seulement dans l'acception que le terme a prise, celle de la dernière communion avant la mort, le « grand voyage ».

Manger

Quel est maintenant le rapport de l'homme à ce Dieu qui ne lui demande rien ? Qu'est-ce que Dieu attend de lui ? Pour le savoir, réfléchissons sur la façon dont le Bien est saisi par l'image de la manducation. Le sens du mot « bon », on le sait, ne se laisse pas *définir* en rigueur[16]. Mais il se peut que, pour au moins le caractériser, la façon la plus profonde soit de partir de l'acception la plus banale du mot, gustative, celle qui nous fait dire d'un plat à la fois savoureux et nourrissant qu'il est « bon ». Selon la formule de saint Bonaventure, inspirée par le néoplatonisme diffus de l'époque, « le bien tend à se répandre » *(Bonum diffusivum sui)*[17]. Nous réduisons souvent la formule à un rayonnement un peu abstrait. Il serait temps, si l'on en reste à l'image solaire, héritée de Platon, de prendre la photosynthèse au sérieux. Ou de penser carrément à la façon dont s'alimentent les animaux : le bien *nourrit*. La Bible contient une formule qui implique que le rapport au bien, là où ce bien est Dieu, est la manducation : « Goûtez *(taʿamū)* et voyez comme est bon le Seigneur » (Psaume 34, 9). Les chrétiens qui ont interprété ce psaume ont bien sûr pensé à l'eucharistie[18]. Mais la formule est de plus large portée.

Un Dieu qui se laisse manger est un Dieu qui ne demande rien en échange, pas même qu'on l'aime. Ou alors, au sens où l'on « aime » un plat que l'on trouve bon. C'est par abus de langage que l'on peut dire que Dieu nous donne sous certaines « conditions ». L'unique « condition » est que nous acceptions ce qu'Il nous donne. Un médicament ne soigne que si on le prend, un aliment ne nourrit que si on le consomme. C'est tellement évident que personne ne songerait à dire : « Le pain nourrit *à condition qu'*on le mange » ou « Le médicament guérit *à condition qu'*on le prenne ». C'est dans la mesure même où on les consomme qu'ils se réalisent en acte comme

médicament ou comme nourriture : une baguette qui rassit dans la huche, de l'aspirine qui s'évente dans le tiroir de la table de nuit ne sont une nourriture ou un remède que par abus de langage.

Dieu ne demande rien en échange de ce qu'Il nous donne. Que pourrions-nous lui donner ? La réponse se trouve sous la plume d'un auteur assez inattendu dans ce genre de questions, à savoir Montesquieu : « Dieu ne nous demande rien d'autre que nous-mêmes[19]. » On peut dire que l'on attend quelque chose de ce à quoi ou celui à qui on donne, mais ce n'est pas là lui demander *quelque chose*. De la plante qu'on arrose, on attend qu'elle pousse. De l'animal que l'on nourrit, on attend qu'il en profite. Ce que Dieu attend de l'homme, c'est que l'homme vive de Lui. Pour le dire avec une formule célèbre de saint Irénée de Lyon : « La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant ; et la vie de l'homme, c'est la vision de Dieu[20]. »

Remerciements

Je remercie les institutions qui m'ont permis de présenter les idées que je développe ici : l'université Ludwig-Maximilian de Munich, dans un pro-séminaire du semestre d'été 2002, et dans un cours magistral du semestre d'été 2005, puis le Boston College, dans un cours donné à l'automne 2011 dans le cadre de la Hans Georg Gadamer-Chair, enfin l'université Santa Croce (Rome), dans une conférence prononcée le 25 novembre 2021.

Addenda

p. 27-28 : J'ai eu la surprise de trouver chez le saint cardinal John Henry Newman, appliquée à la divine Providence, la formule même que j'ai choisie comme titre. Selon le théologien anglais, Dieu « *manifests Himself to each [thing] according to its needs* » (*The Idea of a University* [1852], Discourse III, §7, éd. M. J. Svaglic, Notre Dame (Ind.), Notre Dame University Press, 2011, p. 47).

p. 35 : Cette confiance que le Créateur fait à Sa créature, si elle est un honneur, est aussi une charge qui peut être écrasante. Un romancier, Joseph Malègue l'a bien vu : « Oh ! Les terrifiants moments, où Dieu confie véritablement aux hommes, avec la tâche de créer leur vie, une délégation de la Causalité ! » (*Augustin ou le Maître est là*, III, 1, Paris, Spes, 1947, t. 1, p. 126).

Bibliographie et abréviations

BA = Bibliothèque augustinienne, *Œuvres de saint Augustin*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947-
BJ = *Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1961
PG = *Patrologia Graeca*
PL = *Patrologia Latina*
SC = *Sources Chrétiennes*, Paris, Cerf, 194
(Les œuvres sont classées par ordre chronologique.)

PLATON, *Opera*, éd. J. Burnet, Oxford Classical Texts, 1900-1907, 5 vol.
ARISTOTE, *EN* = *Éthique à Nicomaque*, éd. I. Bywater, Oxford Classical Texts, 1894.
—, *Mét.* = *Métaphysique*, éd. W. Jaeger, Oxford Classical Texts, 1963.
—, *Ph.* = *Physique*, éd. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1960.
STOÏCIENS, *SVF* = *Stoicorum Veterum Fragmenta*, éd. H. von Arnim, 4 vol., Leipzig, Teubner, 1903-1905.
CICÉRON, *FBM* = *De finibus bonorum et malorum*, éd. T. Schiche [1915], Leipzig, Teubner, 1961.
—, *R* = *De Republica*, éd. K. Ziegler, Leipzig, Teubner, 1960.
ALEXANDRE D'APHRODISE, *TP* = *Traité de la providence*, éd. P. Thillet, Lagrasse, Verdier, 2004.
IRÉNÉE DE LYON, *AH* = *Contre les hérésies*, éd. A. Rousseau *et al.*, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes », 1965.
PLOTIN, *O* = *Opera*, éd. P. Henry et H.-R. Schwyzer, Paris, Desclée de Brouwer / Bruxelles, L'Édition universelle, 1951-1973, 3 vol.
AUGUSTIN, *CD* = *De civitate Dei*, éd. C. J. Perl, Paderborn, Schöningh, 1979, 2 vol.
—, *GL* = *De Genesi ad Litteram*, éd. J. Zycha, CSEL, 28-1, Vienne *et al.*, Tempsky, 1894.

PROCLUS, *CT* = *Commentaire du Timée*, éd. E. Diehl, Leipzig, Teubner, 1903.
BOÈCE, *CP* = *De consolatione philosophiae*, ed. S. J. Tester, Loeb, 1973.
AL-FARABI, *OFP* = *Obras filosófico-políticas*, éd. R. Ramon Guerrero, Madrid, CSIC, 1992.
AL-MUQAMMAS, *TC* = *Twenty Chapters*, éd. S. Stroumsa, Provo, Brigham Young University Press, 2016.
SAADIA GAON, *CC* = *Al-muḫtār fī 'l-amānāt wa-'l-iʿtiqādāt* [Croyances et convictions], éd. Y. Qafih, Jérusalem, Sura, 1970.
JEHUDA HALEVI, *K* = *The Book of Refutation and Proof of the Despised Faith*. *The Book of the Khazars-Kuzari*, éd. D. H. Baneth et H. Ben Shammai, Jérusalem, Magnes, 1977 ; trad. fr. *Le Kuzari. Apologie de la religion méprisée.* trad. fr. C. Touati, Louvain / Paris, Peeters, 1994.
MAÏMONIDE, *G* = *Guide des égarés* [arabe], éd. Y. Joël, Jérusalem, Junovitch, 1929 ; trad. fr. S. Munk [1856-1866], Paris, Maisonneuve, 1970, 3 vol.
ALAIN DE LILLE, *LW* = *Literary Works*, éd. W. Wetherbee, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2013.
THOMAS D'AQUIN, *CG* = *Summa contra Gentiles*, Rome, Editio Leonina Manualis, 1934.
—, *ST* = *Summa Theologica*, Paris, Lethielleux, 1939, 5 vol.
Les autres œuvres sont citées d'après les éditions publiées chez Marietti, Turin.
JEAN DE MEUNG, *RR* = *Le Roman de la Rose*, éd. F. Lecoy, Paris, Honoré Champion, 1973-1983, 3 vol.
GERSONIDE, *GS* = *Guerres du Seigneur* [hébreu], éd. de Riva di Trento, 1560 ; éd. de Leipzig, 1866.
CHAUCER, Geoffrey, *CW* = *The Complete Works of Geoffrey Chaucer*, éd. F. N. Robinson, Londres, Oxford University Press, s.d.
DESCARTES, René, *AT* = *Œuvres complètes*, éd. P. Adam et J. Tannery, 11 vol., Paris, Cerf, 1897-1909.
HOBBES, Thomas, *L* = *Leviathan*, éd. M. Oakeshott, Oxford, Blackwell's, 1960.
PASCAL, Blaise, *P* = *Pensées*, éd. L. Brunschvicg, Paris, Hachette, 1921, 3 vol.
SPINOZA, Baruch, *OVL* = *Opera quotquot reperta sunt*, recognoverunt J. Van Vloten et J. P. N. Land, éd. 3a, La Haye, Nijhoff, 1914, 4 vol.
LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Essais de Théodicée*, éd. P. Janet, Paris, Alcan,

1900.
ROUSSEAU, Jean-Jacques, *OC = Œuvres complètes*, éd. B. Gagnebin et M. Raymond, 5 vol., Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1959-1995.
FERGUSON, Adam, *HCS = An Essay on the History of Civil Society* [1767] ; éd. D. Forbes, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1966.
KANT, Immanuel, *WW = Werke in sechs Bänden*, éd. W. Weischedel, 6 vol., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
FICHTE, Johann Gottlieb, *AW = Ausgewählte Werke*, éd. F. Medicus, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962, 6 vol.
HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *SW = Sämtliche Werke*, éd. H. Glockner, Stuttgart, Frommann, 1928.
SCHOPENHAUER, Arthur, *SW = Sämtliche Werke*, éd. W. Fr. von Löhneysen, 5 vol., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.
NIETZSCHE, Friedrich, *KSA = Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, éd. C. Colli et M. Montinari, Berlin, De Gruyter, 1980.
ACTON (lord), *SW = Selected Writings*, éd. J. Rufus Fears, Indianapolis, Liberty Press, 1985.
BERGSON, Henri, *O = Œuvres*, édition du centenaire, Paris, Puf, 1959.

Index

Abélard, Pierre 1
Acton, Lord 1, 2-3
adhésion 1-2
Alain 1
Alain de Lille 1, 2
s. Albert le Grand 1
Alexandre d'Aphrodise 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8, 9-10
Aménophis IV (Ekhnaton) 1
Amos 1
Anastase le Sinaïte 1
anges 1, 2
animaux 1, 2, 3-4, 5, 6-7, 8, 9, 10, 11-12, 13-14, 15, 16-17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24-25, 26, 27-28, 29-30
arbre 1
Aristophane 1
Aristote 1-2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9-10, 11, 12-13, 14, 15-16, 17, 18-19, 20, 21, 22, 23
Arnold, Matthew 1-2
artifice 1, 2-3
Asclepius 1
Al-Ashʿarî 1
Aton 1
attendre 1, 2-3, 4
Atticus 1
Aubenque, Pierre 1
s. Augustin 1, 2, 3, 4-5
Aulu-Gelle 1
Averroès 1, 2

Avicenne 1
Aztèques 1

Bacon, Francis 1, 2, 3-4
Baechler, Jean 1
s. Basile de Césarée 1-2
Bataille, Georges 1
Baudelaire, Charles 1
Bayle, Pierre 1-2
Becker, Oskar 1
Bereshit Rabba 1
Bergson, Henri 1, 2, 3, 4, 5
Bernand, Marie 1
Bernanos, Georges 1
s. Bernard de Clairvaux 1, 2-3
Bernard, Claude 1
de Bérulle, Pierre 1
biens 1, 2, 3, 4
Blanc, Louis 1
Blok, Aleksandr 1
Bloy, Léon 1
Blumenberg, Hans 1
Boèce 1, 2, 3, 4
bœufs 1-2
Bonald, Louis de 1
s. Bonaventure 1
bonheur 1
Bonnassies, Olivier 1
Boyle, Robert 1
Brahami, Frédéric 1
Breton, Stanislas 1
Brooke, Rupert 1
Bruno, Giordano 1
Buchner, Hartmut 1

capacité 1
caractérisation 1
Carraud, Vincent 1

carré magique 1
Chalamov, Varlaam 1
Chalcédoine 1
Chaucer, Geoffrey 1, 2, 3-4
Chesterton, Gilbert Keith 1
Chrétien, Jean-Louis 1
Chrysippe 1
Cicéron 1, 2, 3, 4, 5
Cléarque 1
cœur 1-2, 3
Collingwood, Robin George 1
communisme 1-2, 3
comprendre 1
Comte, Auguste 1
condescendance 1
confort 1
contemplation 1, 2
Congourdeau, Marie-Hélène 1
conversion 1
Coran 1-2
Cotes, Roger 1
courtoisie 1
Crescas, Hasday 1
Cyrus 1

Dante 1, 2, 3
Darwin, Charles 1
Daudet, Alphonse 1
délégation 1-2, 3, 4-5, 6
demander 1, 2-3, 4, 5, 6-7, 8, 9, 10-11
Démocrite 1
s. Denys l'Aréopagite 1
Descartes, René 1, 2, 3
divinisation 1, 2
don 1, 2, 3, 4-5, 6, 7-8
Donne, John 1
Duns Scot, Jean 1

Égypte 1-2, 3, 4
Ehrard, Jean 1
élément 1, 2-3, 4, 5-6
envie, 1-2
Épictète 1, 2
Épicuriens 1, 2
Épiphane de Salamine 1
Ésope 1
évolution 1, 2, 3, 4

Al-Farabi 1, 2-3
Ferguson, Adam 1, 2-3
Fichte, Johann Gottlieb 1-2, 3, 4
foi 1, 2-3
Fontenelle, Bertrand le Bovier de 1
s. François d'Assise 1
Friedrich, Hugo 1
Funkenstein, Amos 1, 2

Gadamer, Hans Georg 1
Gaïth, Jérôme 1
Gentile, Giovanni 1-2
Gerson, Jean 1
Gersonide 1
Gilson, Etienne 1
Gnostiques 1, 2
Goldsmith, Oliver 1
Grégoire de Nysse 1, 2, 3-4, 5, 6, 7-8, 9
Grossman, Vassili 1

Harvey, William 1
Hassan al-Basrî 1
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1, 2, 3, 4, 5
Heidegger, Martin 1
van Helmont, Jean-Baptiste 1
Herder, Johann Gottfried 1
Hérodote 1
histoire 1, 2-3

Hitler, Adolf 1
Hobbes, Thomas 1-2, 3-4
homosexualité 1-2
Hume, David 1, 2

Ibn Arabi 1
Ibn Bâjjah 1, 2
Ibn Ezra, Abraham 1
s. Ignace de Loyola 1
instinct 1, 2, 3, 4, 5, 6
intelligence artificielle 1
intéressant 1
s. Irénée de Lyon 1-2, 3
Isaïe 1, 2, 3-4

s. Jean Chrysostome 1
s. Jean de la Croix 1
Jean Philopon 1, 2
Jean de Salisbury 1
Jehuda Halevi 1, 2
Jérémie 1
Jésus 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9
Johannes von Tepl 1
Jünger, Ernst 1

Kabbale 1
Kant, Immanuel 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10-11
Koyré, Alexandre 1

Landau, Yehoshua 1
Leibniz, Gottfried Wilhelm 1, 2
Lessing, Gotthold Ephraim 1
Levinas, Emmanuel 1
Lévi-Strauss, Claude 1
Lewis, Clive Staples 1, 2, 3, 4, 5
liberté 1-2, 3, 4-5, 6-7, 8, 9-10, 11, 12-13, 14, 15-16, 17, 18, 19-20
Lloyd, Anthony Charles 1
Lottin, Odon 1-2

de Lubac, Henri 1
Lucien 1
Lulle, Raymond 1
Lumières 1, 2, 3

magie 1, 2, 3-4
Mahomet 1, 2, 3
Maïmonide 1-2, 3, 4, 5, 6, 7
Maistre, Joseph de 1
Malègue, Joseph 1
Marion, Jean-Luc 1
Marquard, Odo 1
Marx, Karl 1
Massignon, Louis 1
Mauss, Marcel 1
s. Maxime le Confesseur 1
mémoire 1-2, 3, 4, 5, 6, 7
mérite 1
Merleau-Ponty, Maurice 1
Méthode d'Olympe 1
Michée 1
Millon-Delsol, Chantal 1
miracle 1
Mittelstrass, Jürgen 1
Montesquieu, Charles de Secondat de 1
Moore, G. E. W. 1
al-Muqammas, David 1, 2

nature de… 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9
Nature 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9, 10
nature humaine 1, 2, 3-4, 5, 6
nature humaine du Christ 1
Negro, Dalmacio 1
Newman, John Henry 1, 2
Newton, Isaac 1, 2-3
Nietzsche, Friedrich 1
Nuriel, Abraham 1

oikeiôsis 1
Olieu, Pierre de Jean 1
Origène 1
Osée 1-2

paganisme 1
Parménide 1
Pascal, Blaise 1, 2, 3, 4
s. Paul 1, 2, 3, 4, 5, 6
permanence 1, 2, 3, 4, 5, 6
Pic de la Mirandole, Jean 1
Pie XI 1
pierres 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9, 10-11
pitié 1-2
plantes 1, 2, 3, 4, 5-6, 7-8, 9, 10, 11, 12, 13-14, 15, 16-17, 18, 19, 20-21, 22, 23, 24
Platon 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11-12, 13
Plotin 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
Porphyre 1
Post, Gaines 1
Proclus 1, 2
progrès 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9
Proust, Marcel 1-2
prudence 1, 2, 3-4, 5, 6, 7

Rachi 1
Ranke, Leopold von 1
récapitulation 1-2, 3, 4, 5, 6
Rilke, Rainer Maria 1
Roland de Crémone 1
Rousseau, Jean-Jacques 1, 2, 3, 4, 5-6, 7

Saadia Gaon 1-2
Saint-Exupéry, Antoine de 1
Saint-Just, Louis Antoine de 1
Saloustios 1
salut 1, 2, 3, 4, 5-6, 7

sauver 1, 2, 3
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1
Sceptiques 1
Schlier, Heinrich 1
Scholem, Gershom 1
Schopenhauer, Arthur 1, 2, 3-4, 5, 6
sélection naturelle 1-2
Sénèque 1, 2, 3
Simplicius 1, 2
Sinuhé 1
Smith, Adam 1
soleil 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8-9
Spinoza, Baruch 1, 2, 3, 4, 5, 6
Stoïciens 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
Strabon 1
Strauss, Leo 1
Suarez, Francisco 1
subsidiarité 1-2, 3, 4, 5
subsistance 1
superstition 1
Szilasi, Wilhelm 1

technique / technologie 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
Tertullien 1
Themistius 1, 2
Théodore d'Asiné 1
s. Thomas d'Aquin 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13-14, 15, 16, 17-18, 19, 20, 21, 22-23, 24, 25, 26-27, 28-29, 30
Tomasi di Lampedusa, Giuseppe 1
Touati, Charles 1
Tourgueniev, Ivan 1
toute-puissance 1-2
Turró, Ramon 1
Twersky, Isadore 1
tyrannie 1

Valéry, Paul 1-2
valeurs 1, 2, 3-4

Varillon, François, s.j. 1
Vattimo, Gianni 1
Vetö, Miklos 1
Vico, Giambattista 1
volonté 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8, 9, 10
Voltaire 1, 2

Xénophane de Colophon 1
Xénophon 1

Table

Avant-propos

Chapitre premier - La providence
Chapitre II - La nature
Chapitre III - Le désir des êtres
Chapitre IV - L'Homme
Chapitre V - La liberté humaine
Chapitre VI - Le Libérateur
Chapitre VII - Le Bien
Chapitre VIII - L'éminence
Chapitre IX - Dieu
Chapitre X - Religion

Remerciements

Addenda

Bibliographie et abréviations

Index

Notes

1. J'ai choisi d'écrire ce mot avec la minuscule, d'une part pour alléger le texte, et d'autre part parce que nous avons pris l'habitude de comprendre spontanément qu'il s'agit de la providence divine, non d'une œuvre humaine – hormis des expressions mi-sérieuses, mi plaisantes, comme « État-providence ».

2. Arthur Schopenhauer, *Transzendentale Spekulation über das anscheinend Absichtliche im Schicksal des Individuums*, in *Parerga* [1850] ; *SW*, t. 4, p. 259.

Notes

1. Geoffrey Chaucer, *Canterbury Tales*, Merchant, v. 1967-1969 in *CW*, p. 147b.

2. Amos Funkenstein, *Théologie et imagination scientifique du Moyen Âge au XVIIe siècle*, trad. J.-P. Rothschild, Paris, Puf, 1995, chap. IV : « Providence divine et cours de l'histoire », p. 231-328.

3. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, IV, 1, 10 ; éd. D. D. Raphael et A. L. Macfie, Oxford, Clarendon Press, 1976, p. 184 ; *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, IV, 2, 9, éd. E. Cannan, New York, The Modern Library, 1994, p. 485.

4. Voir par exemple le discours au Löwenbräukeller de Munich le 8 novembre 1943.

5. Thomas d'Aquin, *CG*, III, § 111 *et al*.

6. Hérodote, III, 108, 2.

7. Platon, *Timée*, 30c1-2 ; voir aussi 44c7.

8. Aristote, *Traité du ciel*, II, 9, 291 a 24-25, souligné par moi. Les commentateurs anciens sont de peu de secours. Simplicius semble avoir sauté la phrase (*In Aristotelis De Caelo Commentaria*, éd. J. L. Heiberg, Berlin, Reimer, 1894, p. 470). Themistius ne fait que la paraphraser (*In libros Aristotelis De Caelo Paraphrasis*, éd. S. Landauer, Berlin, Reimer, 1902, p. 78, 29-33).

9. SVF, II, § 527, p. 168, 30-31.

10. SVF, II, § 1029, p. 306, 39.

11. SVF, III, § 657, p. 165, 11-12.

12. SVF, II, § 528, p. 169, 35.

13. SVF, II, § 933, p. 268, 13-14.

14. SVF, II, § 1118, p. 324, 22-30.

15. Voir les textes commodément rassemblés dans A. A. Long et D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, vol. 1 : *Translations of the principal sources, with philosophical commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, § 13, p. 57-63.

16. SVF, III, p. 203. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, VII, 1-2, éd. M. Hertz, Leipzig, Teubner, 1877, t. 1, p. 212-215 = SVF, Bd. 2, § 1169-1170, S. 335-336.

17. Alexandre d'Aphrodise, *TP*.

18. Plotin, III, 2-3 [47-48].

19. Proclus, *CT*, II, t. 1, p. 415, 8-9 et 15-16.

20. Voir le texte de l'hymne dans Echnaton, *Sonnenhymnen*. Ägyptisch / Deutsch, éd. C. Bayer, Stuttgart, Reclam, 2007.

21. Voir *The Story of Si-Nuhe* [Berlin 3022, 43], § 14, in James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton University Press, 1955, p. 19b ; texte bilingue dans A. Fermat, *Les Aventures de Sinouhé. Un fidèle de Pharaon*, Paris, Maison de vie éditeur, 2009, p. 69. Je tire toute ma science égyptologique de Rainer Hannig, *Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v.Chr.)*, Mayence, Philipp von Zabern, 1997, au mot *sḫr*, p. 748b, où la formule est citée et traduite : *es war wie ein Plan Gottes*.

22. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Einleitung, *SW*, t. 11, p. 63. Sur la sécularisation de l'idée, voir Amos Funkenstein, *Théologie et imagination scientifique…*, *op. cit*.

23. Voir Deutéronome, 4, 19 et mon commentaire dans *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 1999 ; rééd. Le Livre de Poche, 2002, p. 76-78.

24. Voir par exemple Alexandre d'Aphrodise, *TP*, p. 113-114/15, 11-25 ; Épiphane, *Contre les hérésies*, § 31 (sur Aristote), in Hermann Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin, De Gruyter, 1965 [1879], p. 592, 11-13 ; Atticus, fgt. 3, éd. É. Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1977, p. 46 et 49.

25. Voir par exemple Saloustios, *Des dieux et du monde*, IX, 7.

26. Voltaire, *Candide*, chap. XXX (Conclusion).

27. Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, chap. IV, p. 315-316 ; *O*, p. 762.

28. Plotin, III, 2 [47], 3, 31-33 et 36-38 ; t. 1, p. 272.

29. Plotin, III, 3 [48], 5, 1-3 ; t. 1, p. 304.

30. Maïmonide, *G*, III, 17-18 ; t. 3, p. 135-141. Il ne s'agit ici que de l'une des deux théories de la providence de ce penseur, la plus

superficielle ; voir C. Touati, « Les deux théories de la providence chez Maïmonide », *Prophètes, talmudistes, philosophes*, Paris, Cerf, 1990, p. 187-200.

31. Thomas d'Aquin, *ST*, Ia, q. 22, a. 2, ad 5m.

32. Pour mémoire : Louis Blanc, *Organisation du travail* [1839], 9e éd., Livre I, chap. 5, Paris, Nouveau Monde, 1850, p. 72 et 76 ; Karl Marx, *Critique du programme du parti ouvrier allemand*, 1 ; *Œuvres*, éd. M. Rubel, t. 1, Paris, Gallimard, 1965, p. 1420.

33. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 90, 19 ; éd. Reynolds, Oxford University Press, p. 337.

34. Halevi, *K*, V, 10, p. 200, 7-8 ; trad., p. 204.

35. Thomas d'Aquin, *CG*, III, § 113, p. 365b.

36. Encore chez Descartes, Lettre à Élisabeth, 4 août 1645 ; *AT*, t. 4, p. 264-265.

37. Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse*, II, § 119, l.6, éd. J. Daniélou, Paris, Cerf, 1968 (*SC*, no 1), p. 178.

38. Voir par exemple Asclépius, *In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z Commentaria*, éd. M. Hayduck, CAG, VI-2, Berlin, 1888, p. 227 ; Jean Philopon, *De aeternitate mundi contra Proclum*, XVI, 2 ; éd. H. Rabe, Leipzig, Teubner, 1899, p. 568.

39. Al-Farabi, *Régime politique*, in *OFP*, p. 45 (= éd. F. Najjâr, Beyrouth, 1964, p. 73), 5-6.

40. Thomas d'Aquin, *CG*, III, § 85, p. 326a.

41. Maïmonide, *G*, III, 17, p. 335, 22 ; t. 3, p. 116-117.

42. Alexandre d'Aphrodise, *TP*, p. 127/22, 24-26.

43. Johann Gottfried von Herder, *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit* [1784-1791], IIIe partie, chap. 15, § 1, éd. G. Schmidt, Wiesbaden, Fourier, 1985, p. 397, puis 400.

44. Cicéron, *FBM*, III, v, 16, p. 93-94.

45. Al-Farabi, *Aphorismes choisis*, § 87, in *OFP*, p. 177 (= éd. F. Najjâr, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1971, p. 91), 8-10.

46. Al-Farabi, *L'Harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote*, § 59, éd. D. Mallet, Beyrouth, p. 137.

47. Arthur Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, § 19, 7, in *SW*, t. 3, p. 776.

48. Augustin, *De agone christiano*, VIII, 9 ; trad. B. Roland-Gosselin, *BA*, t. 1, p. 388-389.

49. Augustin, *GL*, VIII, 9, p. 244.

50. Thomas d'Aquin, *ST*, Ia, q. 22, a. 3, c.

51. Pascal, *P*, Br. 513, t. 2, p. 408.

Notes

1. Voir Robin George Collingwood, *The Idea of Nature*, Oxford University Press, 1945, p. 92-93.

2. Voir Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953, chap. III, p. 90.

3. Ivan Tourgueniev, Отцы и дети [*Pères et fils*] [1862], chap. 9, in Малое собрание сочинений, Saint-Pétersbourg, Azbuka, 2016, p. 620. Le personnage du romancier russe répondrait-il aux *Correspondances* de Baudelaire ?

4. Robert Boyle, *A Free Enquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature* [1686], éd. E. B. Davis, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

5. Voir Jean Ehrard, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle* [1963], Paris, Albin Michel, 1994, p. 233-245.

6. Voir Étienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1944 (2e éd.), chap. 18, p. 345-364.

7. Aristote, *EN*, V, 7, 1134b26, puis *Ph.*, II, 1, 192b21-23 ; cité par exemple par Jehuda Halevi, *K*, I, 73.

8. Voir Daniel Gimaret, *La Doctrine d'al-Ashʿari*, Paris, Cerf, 1990 ; M. Bernand, « La critique de la notion de nature (Tabʿ) chez les Mutakallimûn », *Studia Islamica*, 51, 1980, p. 59-105.

9. Thomas d'Aquin, *CG*, III, 69, 15, p. 303b ; trad. fr. V. Aubin, p. 242.

10. Johannes von Tepl, *Der Ackermann und der Tod*, éd. F. Genzmer, Stuttgart, Reclam, 1984, chap. 25, p. 44.

11. Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*. *Le côté de Guermantes*, II, chap. 2, éd. P. Clarac et A. Ferré, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1954, t. I, p. 415.

12. Voir par exemple Augustin, *GL*, IX, 17, 32-18, 33 ; *PL*, 34, 406s.

13. *Anastasii Sinaitae Quaestiones et responsiones*, éd. M. Richard et J. A. Munitiz, Turnhout, Brepols, 2006 (CCSG, 59), Qu. 28, p. 26-36 = Question 96, *PG*, 89, 736-750. Je dois cette indication à Marie-Hélène Congourdeau, que je remercie vivement.

14. Alain de Lille, *De planctu naturae*, 6, 3, in *LW*, p. 68 ; 9, p. 74 ; 8, 30, p. 108 *(pro-dea)* ; 16, 25, p. 194 ; 18, 4, p. 204 ; Jean de Meung, *RR*, v. 16752, t. 3, 1982, p. 3 et v. 19477, *ibid*., p. 85 ; Geoffrey Chaucer, *Canterbury Tales*, The Physician's Tale, v. 20, in *CW*, p. 175a ; voir G. Post, « The Naturalness of Society and the State », chap. 11 de *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State*, Princeton University Press, 1964, p. 494-561.

15. Charles Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, chap. XXI : General Summary and Conclusion, New York, Modern Library, s.d., p. 920.

16. Voir mon *La Sagesse du monde…*, *op. cit*., p. 114-115.

17. Voir par exemple Francisco Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, XXXIV, 4, § 23-24, Hildesheim, Olms, 1965 (= Paris, 1866), t. 2, p. 374ab. Suarez emploie le mot au sens d'« existence par soi » (p. 376a) et l'oppose à l'inhérence comme existence dans autre chose. Il vaudrait peut-être mieux, n'étaient les contraintes de l'orthographe française, écrire « subsistence » pour calquer le latin *subsistentia*. On éviterait ainsi de réduire cette notion à la simple permanence.

18. D'où le jeu de mots contenu dans le passage célèbre de John Donne, *An Anatomy of the World* […], v. 206, dans *The Poems of John Donne*, éd. H. Grierson, Londres *et al*., Oxford University Press, 1949, p. 213. Sur le feu dans la cosmologie prémoderne, voir C. S. Lewis, *The Discarded Image. An Introduction to Medieval and Renaissance Literature*, Cambridge University Press, 1964, p. 95-96.

19. Aleksandr Blok, Стихия и культура [décembre 1908], in *Isskustvo i Revolyutsiya*, Moscou, Sovremennik, 1979, p. 121-130 ; voir mon ouvrage *Le Propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*, Paris, Flammarion, 2013 ; rééd. « Champs essais », 2015, p. 121-122 ; Ernst Jünger, *Der Arbeiter* [1932], § 13, in *Werke*, Stuttgart, Klett, s.d., t. 6, p. 53 (titre).

20. Henri Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion* [1932], chap. II, p. 192 ; *O*, p. 1130 ; sur le contexte de cette observation, voir Claude Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, Puf, 1965, chap. V, p. 132-142.

21. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité* [1755], 1, in *OC*, t. 3, p. 154-157.

22. Arthur Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlage der Moral*

[1841], III, § 16, in *SW*, t. 3, p. 740, puis § 22, p. 802-813.

23. Voir Leopold von Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte* [1854], in *Weltgeschichte*, IX, 2 ; éd. A. Dove, Leipzig, Duncker et Humblot, 1888, p. 5.

24. Tertullien, *De oratione*, XXIX, 31-36, *PL*, 1, 1196ab ; Théodore d'Asiné, cité par Proclus, *CT*, II, préface ; t. 1, p. 213, 2-3.

25. Maïmonide, *G*, III, 17, p. 338 ; t. 3, p. 123.

26. Rupert Brooke, « Heaven », in *The Collected Poems of Rupert Brooke*, éd. G. E. Woodberry, New York, Dodd, Mead and Co., 1943, p. 127-128 et Marc, 9, 48, lui-même citant Isaïe, 66, 24.

27. Sur Maïmonide, voir l'article d'Abraham Nuriel, « Hašgaḥa we-hanhaga be-*Mōreh ha-nev*ūḫīm », *Tarbiz*, 49, 3-4, avril-septembre 1980, p. 346-355.

28. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* [1809], in *Schriften von 1806-1813*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, p. 291.

29. Voir François Varillon, *La Souffrance de Dieu*, Paris, Centurion, 1975 et Gianni Vattimo, *Espérer croire*, trad. J. Rolland, Paris, Seuil, 1998.

30. Augustin, *GL*, IX, 17, 32-18, 33, p. 292.

31. Maïmonide, *G*, II, 18, p. 210 ; 143 ; Averroès, *Tahāfut al-Tahāfut*, XI, 25, éd. M. Bouyges, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1987, p. 438, l. 14 ; Thomas d'Aquin, *De potentia*, q. 1, a. 5 ; *Quaestiones quodlibetales*, III, 5, Turin, Marietti, 1927, p. 74b.

32. Alain, cité dans Stanislas Breton, *La Passion du Christ et les philosophes*, Teramo, Eco, 1954, p. 38-39.

33. John Henry Newman, « Omnipotence in bonds », n° VI, in *Sermons Preached on Various Occasions*, éd. J. Tolhurst, Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 2007 [= 1857], p. 75-90, cit. p. 87-88.

Notes

1. Aristote, *Traité du ciel*, IV, 3, 311b4, puis *Ph.*, VIII, 5, 257b7.

2. Alexandre, *Quaestiones*, II, 3, éd. I. Bruns, Berlin, Reimer, 1892 (Supplementum Aristotelicum, II, 2), p. 48, 11-12 ; II, 18, p. 62, 20-21 ; *Principes du Tout*, éd. C. Genéquand, Leyde, Brill, 2001, § 5, p. 46.

3. Aristote, *Ph.*, I, 8, 16-25 ; sur l'idée, voir Y. Landau, *Hištoqequt ha-ḥomer la-ṣurah be-maḥševet Arisṭo*, Tel-Aviv, 1972 et mon compte rendu dans *Les Études philosophiques*, avril-juin 1984, p. 274-278.

4. Aristote, *Ph.*, VIII, 4, 255b13-256a3.

5. *The Refutation by Alexander of Aphrodisias of Galen's Treatise on the Theory of Motion*, éd. N. Rescher et M. Marmura, Islamabad, Islamic Research Institute, 1965, p. 77-78 ; trad., p. 17.

6. Augustin, *Confessiones*, XIII, IX, 10, *BA*, t. 14, p. 440 ; et voir *CD*, XI, 28, t. 1, p. 762 ; *Lettres*, 54, X, 18, *PL*, 33, col. 212-213 ; 157, II, 9, col. 677. Voir V. Carraud, « Le lieu de l'amour : sur une comparaison des Confessions », in *Ce que sait la foi*, Sion, Parole et Silence, 2020, p. 171-197.

7. Augustin, *CD*, XI, 27, 1 ; *BA*, t. 35, p. 114-118 ; t. 1, p. 760.

8. Boèce, *CP*, III, m. 2, v. 34-35, p. 238 ; traduit librement par Chaucer, *Canterbury Tales*, Squire, v. 608-609, in *CW*, p. 161b.

9. Dante, *Commedia*, Paradiso, I, 109-117 ; Purgatorio, XVIII, 28-33 et voir Hugo Friedrich, *Die Rechtsmetaphysik der Göttlichen Komödie. Francesca da Rimini*, Francfort, Klostermann, 1941, p. 79-80 ; Chaucer, *Hous of Fame*, v. 729-756, in *CW*, p. 339ab.

10. Saint Thomas, *ST*, Ia, q. 60, a. 3, c.

11. Plotin, II, 1 [40], 4, 11-13 ; t. 1, p. 150.

12. Maïmonide, *G*, III, 17, p. 335, 28-29 ; t. 3, p. 117.

13. Henri Bergson, *L'Évolution créatrice* [1907], chap. III, p. 252 ; *O*, p. 708 et Vassili Grossman, Жизнь и судьба [*Vie et destin*] [1960], III, chap. 25, Moscou, Eksmo, 2011, p. 687 et, selon l'auteur lui-même, II, 50, p. 555-556. Voir mes propres tentatives dans *Curing Mad Truths. Medieval Wisdom for the Modern Age*, Notre Dame (Ind.), University of

Notre Dame Press, chap. 5, p. 60-62.

14. Georges Bataille, *La Part maudite* [1949], I, 1, 4, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, t. VII, 1976, p. 38.

15. Aristote, *Traité de l'âme*, II, 4, 415b28-416a9 ; Thémistius, *Paraphrase du Traité de l'âme*, III, éd. R. Heinze, Berlin, Reimer, 1899, p. 51.

16. Saint Thomas, *ST*, Ia, q. 78, a. 1.

17. Rainer Maria Rilke, « Der Panther » [1903], Neue Gedichte, in *Werke in drei Bänden*, éd. E. Zinn, Francfort, Insel, 1966, t. 1, p. 261.

18. Voir les références données dans Bonitz, *Index aristotelicus*, 365b34-38.

19. Maïmonide, *G*, I, 72, p. 129, 10-12 ; t. 1, p. 361.

20. Pascal, *P*, Br. 75, t. 1, p. 96-97 ; Descartes, *Principia Philosophiae*, III, § 56 ; *AT*, VIII, p. 108 ; Hobbes, *Leviathan*, I, 2, p. 9 et IV, 46, p. 444.

21. Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, III, Mechanik, Lehrsatz 3, Anmerkung, in *WW*, t. 5, p. 109-110. L'hylozoïsme est la doctrine selon laquelle toute matière est vivante.

22. Voir Alexandre Koyré, *Études newtoniennes*, Paris, Gallimard, 1968, p. 88-94, 192-197, 333-343.

23. C. S. Lewis, *The Discarded Image*, Cambridge University Press, 1964, p. 92-94. Sur le caractère anthropomorphiste de l'idée de loi de la nature, voir Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, IV, in *OVL*, p. 135.

24. Auguste Comte, *Discours préliminaire sur l'esprit positif* [1844], 1, in *Traité philosophique d'astronomie populaire*, Paris, Fayard, 1985, p. 24.

25. Marcel Mauss, « Les techniques du corps » [1936], in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Puf, 1962, p. 363-386.

26. Isaac Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, Scholium generale ; éd. A. Koyré et I. B. Cohen, Cambridge University Press, 1972, t. 2, p. 764.

27. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, II, Allgemeine Anmerkung et III, Allgemeine Anmerkung, *WW*, t. 4, p. 745 n. et 805 n.

28. Claude Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, Appendice, Paris, Baillière, 1878, p. 397.

29. Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, 1, Paris, Gallimard, 1964, p. 9.

30. Voir mon *La Sagesse du monde…*, *op. cit.*, p. 78-85.

31. Sur les trois acceptions du terme « intéressant », voir mon ouvrage *Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, Chatou, La Transparence, 2006, p. 98-99.

32. Cicéron, *Tusculanes*, IV, VI, 12, éd. G. Fohlen, Paris, Les Belles Lettres, 1931, t. 2, p. 60. Schopenhauer refuse d'associer le désir et la connaissance *(Erkenntnis)*. Il se sait et se veut novateur. Voir *Über den Willen in der Natur* [1836], Physiologie und Pathologie, in *WW*, t. 3, p. 339.

33. Aristote, *EN*, VII, 3, 1147a35-b5.

Notes

1. Johann Gottlieb Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, VII, in *AW*, t. 5, p. 479 ; pour le contexte, voir l'excellent passage de Miklos Vetö, *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand*, Grenoble, Jérôme Millon, t. 1, 1998, p. 425-428.

2. Je n'ai fait que l'esquisser dans mon livre *Le Règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne*, Paris, Gallimard, 2015. Voir aussi Dalmacio Negro, *El mito del hombre nuevo*, Madrid, Encuentro, 2009.

3. Voir mon *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Paris, Puf, 1988, p. 261 n. 46.

4. Je traduis ainsi, tant bien que mal, la notion grecque d'*hupographē*, que les médiévaux ont rendue de façon diverse : en latin, par *descriptio*, en arabe par *rasm*, en hébreu par *rosem*.

5. Aristote, *Mét.*, Θ, 2.

6. Raymond Lulle, *Livre du gentil et des trois sages*, 1, in *Obres essencials*, éd. M. Batllori *et al.*, Barcelone, Selecta, 1957, t. 1, p. 1064b-1065a.

7. Aristote, *EN*, VI, 2, 1139a20.

8. Thomas d'Aquin, *In Ethicam*, § 1127, éd. R. Spiazzi, p. 310.

9. Jean Philopon, *Commentaire du Traité de l'âme*, préface, éd. M. Hayduck (CAG, XV), p. 7, 23-25 ; Ibn Bâjjah, *La Conduite de l'isolé*, § 39-53, éd. C. Genequand, Paris, Vrin, 2010, p. 128-131.

10. Platon, *Phédon*, 79a *et al.* ; voir mon *Introduction au monde grec*, p. 23-24.

11. Aristote, *Politique*, I, 2, 1253a14-18.

12. Avicenne, *De l'âme*, V, 1 ; éd. F. Rahman, Londres, Oxford University Press, 1959, p. 202, 1-203, 9. Sur ce passage, voir mon « Pourquoi l'homme pense-t-il ? Une hésitation d'Avicenne », in M.-A. Amir Moezzi (éd.), *Raison et quête de la sagesse. Hommage à Christian Jambet*, Turnhout, Brepols, 2020, p. 161-169.

13. Voir Ramón Turró, *Orígens del coneixement : la fam* [1912], III, Barcelone, Edicions 62, 1980, p. 47-50.

14. Aristote, *EN*, VII, 3, 1147b3-5.

15. Aristote, *De la mémoire et de la réminiscence.*

16. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], § 68a, Tübingen, Niemeyer, 1963, p. 339.

17. Voir à ce sujet mon livre *Le Règne de l'homme…*, *op. cit.*, p. 90-91.

18. Thomas d'Aquin, *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, V, lect. 12, § 1019, éd. R. Spiazzi, p. 280a.

19. Voir les textes cités dans Odon Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. II : *Problèmes de morale*, Première partie, Louvain, Abbaye du Mont-César / Gembloux, Duculot, 1948, p. 74-75, 77, 82 n. 1, 83.

20. Roland de Crémone, Ms. Paris Mazarine, 795, folio 133 v, col. a, cité dans O. Lottin, *Psychologie et morale…*, *op. cit.*, p. 83-84 n. 1. L'allusion à Boèce renvoie peut-être à *CP*, III, prose 11, p. 292-293 ; j'ignore où se trouve le passage d'Aristote auquel il est fait allusion. J'ai parcouru le traité pseudo-aristotélicien *Des plantes* sans l'y trouver. Le plus proche se trouve dans le *Traité de l'âme*, II, 1, 412b1-4.

21. Voir par exemple Jean Gerson, *De vita spirituali animae*, leçon 3, in *Œuvres Complètes*, éd. P. Glorieux, Paris *et al.*, Desclée, t. 3, 1962, p. 142.

22. Spinoza, *Tractatus Politicus*, II, § 3, *OVL*, t. 2, p. 6.

23. Voir le manuscrit cité par Lottin, p. 92 n. 1.

24. Thomas d'Aquin, *ST*, IaIIae, q. 94, a. 3, ad 2m, p. 436b.

25. Alain de Lille, *De planctu naturae*, in *LW*, p. 22-217.

26. Aristote, *Politique*, I, 2, 1252b30-34 ; Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 256, *SW*, t. 7, p. 327.

27. Aristote, *Ph.*, II, 8, 199a15-17.

28. Jean de Salisbury, *Metalogicon*, I, XI ; *PL*, 199, 838ab.

29. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Théodicée*, II, § 220, p. 234.

30. Voir Louis de Bonald, « De l'état natif et de l'état naturel » [1799], in *Œuvres complètes*, éd. J.-P. Migne, Paris, 1864, t. 3, col. 449-452.

31. Spinoza, *Ethica*, III, prop. 6, *OVL*, t. 1, p. 127 et voir Hans Blumenberg, *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, Wiesbaden, Steiner, 1970.

32. Cicéron, *FBM*, III, v, 16, p. 93-94. Toutes les références antiques sont rassemblées dans l'édition commentée par A. S. Pease du *De natura deorum*, note sur II, 124, p. 866-867.

33. Boèce, *CP*, III, pr. 11, p. 294.

34. Adam Ferguson, *HCS*, I, 1, p. 12.

35. René Descartes, *Discours de la méthode*, 2 ; *AT*, t. 6, p. 142. Souligné par moi.

Notes

1. Aristote, *EN*, VI, 5.

2. Voir Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristote* (1963) ; Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960).

3. Cicéron, *R*, VI, I, 1, p. 194.

4. Thomas d'Aquin, *ST*, Ia IIae, q. 91, a. 2, c ; éd. M.-J. Laversin, « Revue des jeunes », 1935, p. 33.

5. Thomas d'Aquin, *De veritate*, q. 5, a. 5, c ; éd. Spiazzi, p. 98b.

6. Thomas d'Aquin, *CG*, III, § 115, p. 366a.

7. Thomas d'Aquin, *De veritate*, q. 5, a. 5, ad 2m ; a. 7, c.

8. Giordano Bruno, *Spaccio della bestia trionfante*, 2e dialogue, in *Dialoghi filosofici italiani*, éd. M. Ciliberto, Milan, Mondadori, 2000, p. 534-535.

9. Francis Bacon, *Aphorismi de interpretatione naturae et regno hominis*, 3, in *Novum Organon*, éd. W. Krohn, Meiner, 1990, p. 80.

10. Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à M. de Voltaire* [1756], in *OC*, t. 4 (1969), p. 1061.

11. Voir Wilhelm Szilasi, *Phantasie und Erkenntnis*, Berne, Francke, 1969, p. 9, 17.

12. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité* [1755], 1, in *OC*, t. 3, p. 141.

13. Alexandre d'Aphrodise, *De anima liber*, éd. I. Bruns, Berlin, Reimer, 1887, p. 175, 8-9.

14. Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique*, V, 9-10 ; *PG*, 45, 24c-25a, éd. L. Méridier, Paris, Picard, 1908, p. 30-32.

15. Bernard de Clairvaux, *De gratia et libero arbitrio*, IX, 28-29 ; *O*, III, p. 185 ou *PL*, 182, 1016b-c ; *Sermon sur l'Annonciation*, 1, 7 ; *O*, V, p. 19 ou *PL*, 183, 386c.

16. Pierre de Jean Olieu, *Quaestiones in II. Sententiarum*, q. LVII, éd. B. Jansen, Florence, Quaracchi, t. 2, 1924, p. 338.

17. Strabon, *Géographie*, V, 2, 6 ; VII, 5, 8 ; Cléarque, fgt. 99, éd.

F. Wehrli, p. 37 ; Plotin, IV, 4 [28], 27, 9-11, t. 2, p. 111 ; VI, 7 [38], 11, 24-32, t. 3, p. 225-226 ; allusion dans Ibn Bâjjah, *Kitâb al-Nafs*, 2, éd. M. al-Masûmî, Beyrouth, Dar Sader, 1991, p. 50.

18. Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* [1889], chap. 3, p. 115-116 ; *O*, p. 102.

19. Platon, *République*, X, 617d-620d ; Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, I, I, 3 : Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft, in *WW*, t. 4, p. 223 ; Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, § 28 ; *SW*, t. 1, p. 229-234 *et al*.

20. Rachi, *ad loc*., in *Miqra'ot gedolot*, Jérusalem, Eshkol, 1976, p. 7b ; Ibn Ezra *ad loc*., in *Abraham In Ezra Reader. Annotated texts with Introductions and Commentaries* by I. Levin [hébreu], New York, Matz / Tel Aviv, Kiev, 1985, p. 149.

21. Hadith dans Bukhari, Sahih, LXXIX (Isti'dān), 1, n° 6227 = Muslim, Sahih, LIII (Ğanna), 11, n° 2841 ; dans un autre contexte : Muslim, Sahih, XLV (Birr), 32, n° 2612e.

22. Maïmonide, *G*, I, 1, p. 14-15 ; t. 1, p. 33-37.

23. Origène, *Des principes*, III, VI, 1 [traduction par Rufin d'un grec perdu], éd. H. Görgemans et H. Karpp, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985, p. 642. Pour mémoire : Platon, *Théétète*, 176b.

24. Basile de Césarée, *De la création de l'homme*, I, 20 ; PG 30, 32bc.

25. Pierre de Bérulle, *Traité des énergumènes*, I, 5, puis *Les Grandeurs de Jésus*, VIII, 2, éd. Migne, col. 838, puis 287.

26. Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse*, II, 3, SC, n° 1, p. 108 ; *Homélies sur l'Ecclésiaste*, VI, 5, *SC*, n° 416, p. 318.

27. Pic de la Mirandole, *Oratio de hominis dignitate*, 1 ; éd. O. Boulnois et G. Tognon, Paris, Puf, p. 4-6. Tous les textes patristiques dans Henri de Lubac, *Pic de la Mirandole. Études et discussions*, Paris, Aubier Montaigne, 1974, II, chap. 4, p. 184-193.

28. C. S. Lewis, *The Problem of Pain* [1940], chap. VIII, New York, Macmillan, 1973, p. 115.

29. Thomas d'Aquin, *CG*, III, 134, p. 388b.

30. Gersonide, *Guerres du Seigneur*, II, 1, p. 17b ; p. 97 et voir VI, 18, p. 61d ; p. 375.

31. C. S. Lewis, *The Abolition of Man or Reflections on Education with Special Reference to the Teaching of English in the Upper Forms of Schools* [1944], chap. 3, New York, HarperCollins, 2000, p. 55.

32. Maïmonide, *Traite d'éthique*, chap. 4 [p. 13, 16], trad. fr., p. 66 ; voir Isadore Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1980, p. 416.

33. Voir par exemple al-Muqammas, *TC*, chap. 15, § 23, p. 326 ; voir aussi chap. 14, § 13, p. 304.

Notes

1. Voir Grégoire de Nysse, in Jérôme Gaïth, *La Liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, Vrin, 1953, p. 135.

2. Lord Acton, *The History of Freedom in Antiquity* [1877], in *SW*, t. 1, p. 22. Quant à la théorie politique, la phrase d'Acton est préfigurée par Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, XX, *OVL*, t. 2, p. 306 et Hume, *On the Origin of Government*, in *Essays, Moral, Political and Literary*, Oxford University Press, 1963, p. 39.

3. Voir mon *Curing Mad Truths…*, *op. cit.*, chap. 5, p. 61-62.

4. Aristote, *Mét.*, Λ, 10, 1075a19-22.

5. Platon, *Phèdre*, 247a7 ; *Timée*, 29e1 ; Aristote, *Mét.*, A, 2, 983a1-2 ; Alexandre d'Aphrodise, *TP*, p. 89/3, 6-9 et 127/22, 21-22 (je me demande s'il ne conviendrait pas, l. 22, de lire *tabḫal* au lieu de *taḫull*) ; Lucien, 23 (Prométhée), § 18, éd. M. D. Macleod, Oxford, Clarendon Press, 1972, t. I, p. 286.

6. Halevi, *K*, V, 10, p. 199, 16 ; trad., p. 203 ; voir aussi II, 26, p. 59, 13-14 ; trad., p. 59.

7. Boèce, *CP*, III, IX, v. 6, p. 272 ; Dante, *Paradiso*, VII, 64-65 ; Jean de Meung, *RR*, v. 16714, t. 3, p. 1.

8. Irénée, *AH*, IV, 38, 1 ; p. 944-946 ; Grégoire de Nysse, *Homélies sur l'Ecclésiaste*, VII, 8 ; *SC*, nº 416, p. 380.

9. C. S. Lewis, *The Abolition of Man*, 2, *loc. cit.*, p. 43.

10. Voir par exemple Augustin, *GL*, IX, 18, 33 ; p. 132-133 ; *PL*, 34, 406 [d].

11. Là-dessus, voir Augustin, *GL*, IX, 17, 32 ; p. 291 ; *PL*, 34, 406 [ac].

12. Traduction R. Blachère, p. 736 *sq.* et n. 29. Le passage a une source juive dans le Midrash ; voir *Bereshit Rabba*, 17, 4 ; éd. Theodor-Albeck, Jérusalem, Wahrmann, 1965, t. I, p. 155 *sq.* Voir mon livre *Europe, la voie romaine*, Paris, Gallimard, 1999, p. 152-153.

13. Voir le commentaire de Heinrich Schlier, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1958, p. 44-53.

14. Thomas d'Aquin, *CG*, III, § 71, p. 307a.

15. Metodio d'Olimpo, *Il libero arbitrio*, 6, 3, éd. R. Franchi, Milan, Paoline, p. 220. Sur l'histoire de cette notion, voir la très riche note 145.

16. Voir Gershom Scholem, « Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes », in *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Francfort, Suhrkamp, 1970, p. 53-89 et *Kabbalah* [anglais], Jérusalem, Keter, 1974, p. 129-135.

17. Matthew Arnold, « Dover Beach » [1851], in *The Norton Anthology of English Literature*, II, éd. M. H. Abrams *et al.*, New York, Norton, 1974, p. 1355 ; Léon Bloy, *Au seuil de l'Apocalypse* […], 21 mai 1915, Paris, Mercure de France, 1916, p. 306 ; même formule chez Bernanos, *Les Grands Cimetières sous la lune* [1938], II, in *Essais et écrits de combat*, I, éd. M. Estève *et al.*, Paris, Gallimard, 1971, p. 486.

18. Albert le Grand, *De XV Problematibus* q. 12 § 192, in *Ausgewählte Texte*, éd. A. Fries et W. P. Eckert, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, p. 182.

19. Maxime le Confesseur, *Opuscule 6*, PG 91, 65a-68d.

20. Thomas d'Aquin, *CG*, III, 122 ; trad. V. Aubin, Paris, Garnier-Flammarion, 1999, p. 419.

21. Saadia Gaon, *CC*, IV, 4, p. 158.

22. *Corpus Iuris Civilis*, Digesta, XIX, 5, 5.

23. Aristophane, *Assemblée des femmes*, v. 779-783.

24. Antoine de Saint-Exupéry, *Citadelle*, LXXIII, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1953, p. 683.

Notes

1. Dante, *Commedia*, Inferno, VI, 107-108.

2. Oskar Becker, « Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers » [1929], in *Dasein und Dawesen*, Pfullingen, Neske, 1963, p. 11-40.

3. Aristote, *Ph.*, VIII, 4, 255b26.

4. Épictète, *Entretiens*, II, 8, 21, éd. H. Schenkl, Leipzig, Teubner, 1894, p. 126 ; Budé, p. 32.

5. Hassan al-Basrî, cité dans Louis Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, Geuthner, 1929, I, n° 13, p. 4 ; traduction dans *id.*, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1968, p. 168.

6. Platon, *République*, X, 608e4 et voir Hartmut Buchner, *Eros und Sein. Erörterungen zu Platons Symposion*, Bonn, Bouvier, 1965, p. 53.

7. Simplicius, *Commentaire au Traité du ciel*, II, 12, éd. J. L. Heiberg, Berlin, Reimer, 1894, p. 488, 18-24 ; voir Jürgen Mittelstrass, *Die Rettung der Phänomene. Ursprung und Geschichte eines antiken Forschungsprinzips*, Berlin, De Gruyter, 1962.

8. Alexandre d'Aphrodise, *Quaestiones*, I, 1, p. 3, 9-10 ; *Des principes du Tout*, *loc. cit.*, § 45, p. 66.

9. Voir *supra*, p. 24.

10. Plotin, V, 3 [49], 16, 21 ; t. 2, p. 329.

11. Voir mon « Wer ist unsterblich ? Antworten aus der Philosophie », in E. Hornung et T. Schabert (dir), *Auferstehung und Unsterblichkeit*, ERANOS, N.F., vol. 1, Munich, Fink, 1993, p. 153-178.

12. Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse*, I, § 10, l. 4-6, *loc. cit.*, p. 50.

13. Grégoire de Nysse, *De la perfection*, *PG*, 46, 285cd.

14. Thomas d'Aquin, *CG*, III, § 115, p. 367a.

15. Augustin, *CD*, X, 3, p. 618, 6, p. 624, 25, p. 670 et XII, 1, p. 778, 9, p. 798.

16. Adam Ferguson, *HCS*, III, 2, p. 119.

17. Immanuel Kant, *Was ist Aufklärung ?*, in *WW*, t. 6, p. 53.

18. Voir les écrits d'Odo Marquard autour du problème de la théodicée : « Idealismus und Theodizee » [1965], in *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Francfort, Suhrkamp, 1982, p. 52-65 ; « Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts » [1980], in *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart, Reclam, 1991, p. 39-66 ; « Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie » [1983], in *Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays*, Stuttgart, Reclam, 2003, p. 124-145.

19. Lord Acton, *Report on Current Events*, Juillet 1860 (11 juin), in *SW*, I : *Essays in the History of Liberty*, p. 482.

20. Giuseppe Tomasi di Lampedusa, *Il Gattopardo*, Milan, Feltrinelli, 1958, p. 50.

21. Platon, *Banquet*, 207b ; *Lois*, VII, 814b.

22. Varlaam Chalamov, Колымские рассказы [*Récits de la Kolyma*], Moscou, Eksmo, 2012, p. 159 et, à propos d'une femelle de bouvreuil défendant ses œufs, et dont il empêcha qu'un topographe ne la tue, p. 283.

23. Oliver Goldsmith, *The Vicar of Wakefield* [1766], chap. 28, Oxford University Press, 1972, p. 170.

24. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Realphilosophie. I : Die Vorlesungen von 1803/04*, éd. J. Hoffmeister, Leipzig, Meiner, 1932, p. 186.

25. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité* [1755], 1, in *OC*, p. 138. Sur le contexte, voir la riche note *ad loc.*, p. 1311-1312.

26. Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), 3. Satz, *WW*, t. 6, p. 37, puis *Kritik der praktischen Vernunft*, Dialektik, 2. Hauptstück, V. Das Dasein Gottes, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft ; *WW*, t. 4, p. 261.

27. Saint-Just, Discours du 3 mars 1794, Sur le mode d'exécution du décret contre les ennemis de la Révolution.

Notes

1. Thomas d'Aquin, *CG*, III, 70, p. 306b.

2. Thomas d'Aquin, *De veritate*, q. 11, a. 1, c, p. 225b.

3. Platon, *Parménide*, 132ab.

4. Voir mon « Abandon de la métaphysique ou métaphysique du don », in Rémi Brague *et al*. (éd.), *Métaphysique, herméneutique, platonisme. Hommage à Stanley Rosen*, Paris, Vrin (sous presse).

5. Platon, *Lysis*, 219c.

6. Aristote, *Mét.*, α, 1, 993b24-26 ; trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1964, t. 1, p. 109. Cette traduction, fort loin de l'original, est elle-même un témoignage de la lecture néoplatonicienne du passage, ce pourquoi je la cite ici.

7. Alexandre d'Aphrodise, *De l'âme*, éd. I. Bruns, Berlin, 1887, p. 88, 26-89, 4. J'utilise la commode édition Aleksander z Afrodyzji, *O duszy*, éd. M. E. Komsta, Lublin, Polskie towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2013, p. 224.

8. Voir Antony C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford, Clarendon Press, 1990, chap. 3.

9. Plotin, VI, 7 [38], 17, 3-4 ; t. 3, p. 234. Cette formule est le titre d'un essai de Jean-Louis Chrétien, dans *Archives de philosophie*, 43, 1980, p. 263-277.

10. Thomas d'Aquin, in *De divinis nominibus*, IV, 5, § 343 ; éd. C. Péra, Turin, Marietti, 1950, p. 114a.

11. Aristote, *Traité du ciel*, II, 7, 289a19-35 ; *Météorologie*, I, 3, 341a12-36.

12. Voir par exemple Thomas d'Aquin, *De potentia*, q. 5, a. 7, ad 19m, éd. P. Pession, Turin, Marietti, 1949, p. 151a. Voir aussi Averroès, *Épitomé du De caelo et mundo*, II, éd. G. Jéhamy, Beyrouth, Dar al-Fikr al-Lubnani, 1994, p. 64 ; *Épitomé des Météores*, I, éd. J. E. Alaoui, Beyrouth, Dar al-Gharb al-Islami, 1994, § 17, p. 27.

Notes

1. Voir G. W. H. Lampe (dir.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1961, s.v. *sunkatabasis*, p. 1267b-1268a.

2. Aristote, *Ph.*, VIII, 5-6.

3. Denys l'Aréopagite, *Noms divins*, IV, 33 ; *PG*, 3, 733b.

4. Thomas d'Aquin, *ST*, Ia IIae, q. 10, a. 4, c.

5. Thomas d'Aquin, *ST*, Ia, q. 83, a. 1, ad 3m.

6. Thomas d'Aquin, *Quaestiones quodlibetales*, I, q. 4, a. 2, ad 2m, éd. R. Spiazzi, Turin, Marietti, 1956, p. 8b. Sur la théorie de la *dunamis meta logou*, voir *supra*, p. 87.

7. Joseph de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, 5e entretien, Paris, Garnier, s.d., p. 252-253.

8. Voir Chantal Millon-Delsol, *Le Principe de subsidiarité*, Paris, Puf, « Que sais-je ? », 1993.

9. Ésope, « Les grenouilles qui demandent un roi », in *Anonymus Neveleti* ; voir Cicéron, *R*, III, XXV, 37, p. 99.

10. Pape Pie XI, encyclique *Quadragesimo anno*, § 80.

11. Giovanni Gentile, article Fascismo, *Enciclopedia italiana* [1932], Idee fondamentali, § 7.

12. Jean-Jacques Rousseau, « Profession de foi du vicaire savoyard », in *Émile*, IV, *OC*, t. 4, p. 589.

13. Augustin, *Confessions*, X, XXIX, 40, *BA*, t. 14, p. 212 et *supra*, p. 28.

14. Jean de la Croix, *Subida del monte Carmelo*, II, 22 ; voir mon commentaire « L'impuissance du Verbe. Le Dieu qui a *tout* dit », *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Paris, Flammarion, 2008, p. 133-182.

15. Xénophon, *Cyropédie*, I, VI, 6.

16. Plotin, III, 2 [47], 8, 42-46.

17. Saint Bernard, *Sur le Cantique des Cantiques*, 4, III, 4 ; *O*, t. I, p. 20, 18-21.

18. Pierre Bayle, *Continuation des pensées diverses*, 20, 213b ; voir Frédéric Brahami, *Le Travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, Puf, 2001, p. 105.

19. Jean Baechler, *En quête de l'Absolu. Vérités et erreurs religieuses*, Paris, Hermann, 2017, p. 10-11. Sur le caractère « non rationnel (mais pas irrationnel), à la fois plausible et indémontrable » du choix pour l'une de ces trois possibilités, voir p. 43.

20. Maïmonide, *G*, III, 32, p. 383, 20 ; t. 3, p. 249 ; Spinoza, *Ethica*, IV, Préface, in *OVL*, t. 1, p. 183, etc.

21. Pour une interprétation positive de cette attitude, voir Emmanuel Levinas, « Aimer la Torah plus que Dieu », in *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1976, p. 189-193.

22. Sur le sens de cet adverbe, voir *supra*, p. 167-174.

23. Voir mon « God as a gentleman », *First Things*, février 2019, p. 27-32.

24. François d'Assise, Fioretti, chap. 37, Milan, Rizzoli, 1957, p. 96 ; Jean de Meung, *RR*, v. 7043-7044, t. 1, p. 216.

25. Pour Jean de Meung, voir par exemple *RR*, v. 5214, t. 1, p. 161.

26. Paul Valéry, « Ébauche d'un serpent », strophe 9, in *Charmes* [1922], *Œuvres*, éd. J. Hytier, Paris, Gallimard, 1962, t. 1, p. 140.

27. Par exemple Ibn Arabi, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Le Caire, Dār al-kutub al-ʿarabiyya al-kubrā, 1911, t. 2, p. 399, l. 29-30 ou *Fuṣūṣ al-ḥikam*, chap. 25 (Moïse), Le Caire, Maktabat al-taqāfah al-dīniyya, 2005, p. 167.

28. Sénèque, *De l'oisiveté*, V, 3-4, éd. R. Waltz, Paris, Les Belles Lettres, 1970, p. 117 ; Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique*, V, *PG*, 45, 21bc.

29. Voir par exemple René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Lettre-dédicace, *AT*, t. 7, p. 2 ; David Hume, *Natural History of Religion*, XV ; éd. J. C. A. Gaskin, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 184.

30. Pour un exposé accessible, voir Michel-Yves Bolloré et Olivier Bonnassies, *Dieu. La Science. Les Preuves. L'aube d'une révolution*, Paris, Trédaniel, 2021.

31. Pascal, Lettre IV à Mlle de Roannez, 29 octobre 1656, in *Œuvres complètes*, éd. L. Lafuma, Paris, Seuil, 1963, p. 267a.

Notes

1. Francis Bacon, *The Advancement of Learning* [1605], II, VII, 1 et VIII, 3, éd. T. Case, Londres, Oxford University Press, 1969, p. 106 et 118.

2. Voir *supra*, p. 178 et *sq.*

3. Pascal, *P*, Br. 332, t. 2, p. 251.

4. Johann Gottlieb Fichte, *Anweisung zum seligen Leben*, 10e leçon ; *AW*, t. 3, p. 161.

5. G. K. Chesterton, *Orthodoxy* [1908], chap. 2, début ; San Francisco, Ignatius Press, 1995, p. 18 *sq*.

6. On le trouvera dans Jean-Luc Marion, *D'ailleurs, la révélation. Contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation*, Paris, Grasset, 2020.

7. Thomas d'Aquin, *CG*, I, § 6, p. 6ab.

8. Al-Muqammas, *TC*, chap. 15, § 24, p. 326 ; Saadia Gaon, *CC*, Introduction, § 6, p. 27.

9. Maïmonide, *G*, I, 34, p. 50, 27-51, 4 ; t. 1, p. 123 ; Thomas d'Aquin, *CG*, I, 4, p. 4a.

10. Gotthold Ephraim Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, § 4 et 70, in *Werke*, éd. K. Eibl *et al.*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, t. 8, p. 490 et 504.

11. Giambattista Vico, *Scienza Nuova* (1744), I, IV, § 342, *Opere*, éd. A. Battistini, Milan, Mondadori, 1990, p. 549 ; Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [1784], 9. Satz, *WW*, t. 6, p. 49 ; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Einleitung, *SW*, t. 11, p. 42.

12. Voir Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1, § 3, *WW*, t. 4, p. 19.

13. Pierre Abélard, *Ethica seu scito te ipsum*, 20, *PL*, 178, 666b.

14. Épictète, *Entretiens*, II, 26, 4, éd. H. Schenkl, Leipzig, Teubner, 1894, p. 203.

15. Jean-Jacques Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, VI, 7, in *OC*, t. 2, p. 683.

16. George Edward Moore, *Principia Ethica* [1902], éd. T. Baldwin, Cambridge University Press, 1993, I, § 6-13, p. 58-69.

17. Voir, pour la scolastique latine, Bonaventure, *Itinerarium mentis ad Deum*,VI, 2, *Opera omnia*, éd. A. C. Peltier, Paris, Vivès, 1868, t. XII, p. 48b ; Thomas d'Aquin, *CG*, I, 37 ; *De potentia*, q. 7, a. 5, ad 7m. ; pour la philosophie juive, Crescas, *Lumière du Seigneur*, II, 6, 5, éd. S. Fisher, Jérusalem, Sifrey Ramot, 1990, p. 271.

18. Augustin, *Enarrationes in psalmos*, XXXIV, 12, éd. E. Dekkers & J. Fraipont, (CCSL, XXXVIII), Turnhout, Brepols, 1956, p. 290

19. Montesquieu, *Mes pensées*, XII, § 437, in *Œuvres complètes*, éd. D. Oster, Paris, Seuil, 1964, p. 901a.

20. Irénée, *AH*, IV, 20, 7 ; p. 648.